T.C.

İSTANBUL 29 MAYIS ÜNİVERSİTESİ

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI

KELAM BİLİM DALI

BERÂHİME'NİN NÜBÜVVETİN İMKÂNINA YÖNELİK ELEŞTİRİLERİ VE BÂKILLÂNÎ'NİN CEVAPLARI

(YÜKSEK LİSANS TEZİ)

Furkan DEMİR

Danışman:

Prof. Dr. Mustafa SİNANOĞLU

İSTANBUL

2024

T.C.

İSTANBUL 29 MAYIS ÜNİVERSİTESİ

SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ

TEMEL İSLAM BİLİMLERİ ANABİLİM DALI

KELAM BİLİM DALI

BERÂHİME'NİN NÜBÜVVETİN İMKÂNINA YÖNELİK ELEŞTİRİLERİ VE BÂKILLÂNÎ'NİN CEVAPLARI

(YÜKSEK LİSANS TEZİ)

Furkan DEMİR

Danışman:

Prof. Dr. Mustafa SİNANOĞLU

İSTANBUL

2024

TEZ ONAY SAYFASI

T. C.
İSTANBUL 29 MAYIS ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ MÜDÜRLÜĞÜNE

Temel İslam Bilimleri Anabilim Dalı Kelam Bilim Dalı'nda 200921YL01 numaralı Furkan DEMİR'in hazırladığı "*Berâhime'nin Nübüvvetin İmkânına Yönelik Eleştirileri ve Bâkıllânî'nin Cevapları*" konulu yüksek lisans tezi ile ilgili tez savunma sınavı, 17/07/2024 günü (16:30-18:30) saatleri arasında yapılmış, sorulan sorulara alınan cevaplar sonunda adayın tezinin başarılı olduğuna oy birliği ile karar verilmiştir.

Prof. Dr. Mustafa SİNANOĞLU
İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi
(Tez Danışmanı ve Sınav Komisyonu Başkanı)

Prof. Dr. İlyas ÇELEBİ
İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi

Doç. Dr. Osman Nuri DEMİR
İstanbul Medeniyet Üniversitesi

BEYAN

Bu tezin yazılmasında bilimsel ahlak kurallarına uyulduğunu, başkalarının eserlerinden yararlanması durumunda bilimsel normlara uygun olarak atıfta bulunulduğunu, kullanılan verilerde herhangi bir tahrifat yapılmadığnı, tezin herhangi bir kısmının bu üniversite veya başka bir üniversitedeki başka bir tez çalışması olarak sunulmadığını beyan ederim.

Furkan DEMİR

17.07.2024

ÖZ

Kelâm literatüründe nübüvvetin imkânına yönelik eleştirilerin daimî öznesi Berâhime olmuştur. Berâhime'nin söz konusu eleştirilerini detaylıca ele alan kelâmcılardan biri Bâkıllânî'dir. Bu çalışma Bâkıllânî'deki hâliyle Berâhime'nin peygamberliğin imkânı konusundaki itirazlarını ve bunlara verilen cevapları inceleyecektir. İslâm dünyasında II/VII. yüzyıldan itibaren Berâhime'nin kimliğine ilişkin farklı tasavvurlar ortaya çıkmıştır. Ayrıca nübüvvetin imkânına yönelik kendilerine atfedilen eleştiriler de farklılık arz etmektedir. Tezin ilk bölümünde Bâkıllânî'deki Berâhime imajı tespit edilecektir. Bu bağlamda hikmet sahibi bir yaratıcıya, aklî teklife, hüsün-kubhun zâtî olduğuna inanmakla birlikte nübüvveti inkâr eden Berâhime resminin Bâkıllânî öncesi kaynaklarının kronolojik olarak izi sürülmektedir. Öte yandan söz konusu resmin tamamlayıcı bir unsuru olması ve Bâkıllânî'nin alımlamasındaki farklılığın ortaya konulması amacıyla Eş'arî kelâmcının Berâhime'ye izâfe ettiği itirazların tarihsel kimliği ele alınmaktadır.

Bu arka plana dayanan ikinci bölüm ise ifade edilen itirazları belirli bir kurgu içinde analitik olarak incelemektedir. Buna göre kadîm ile hâdis arasındaki ontolojik farklılık ve nebînin kendi nübüvvetini bilmesinin olanaksızlığı Tanrı'nın insanlığa elçi göndermesinin mümkün olmadığını gösterir. Ayrıca elçinin gönderildiği muhataplarla aynı cinsten olmasının ortaya çıkardığı adaletsizlik ile ezelde kâfir olacağı bilinen kimselere peygamber gönderilmesi hikmet sahibi yaratıcı tasavvuruyla çelişir. Öte yandan onlara göre nebînin muhataplarına nübüvvetini ispatlaması da imkânsızdır. Nitekim mûcize aklen mümkün değildir, mûcizenin peygamberlik iddiasının doğruluğuna delâletinde ciddi sorunlar mevcuttur, mûcizeyi diğer olağanüstü hâdiselerden ayırmanın yolu da yoktur. Bu itirazlar göz ardı edilse akıl, bile peygamberin getirdiği habere ihtiyaç duymaz. Söz konusu haberin ihtiva ettiği ibadetler de hakîm bir Tanrı'nın emirleri olamaz.

Bu eleştirilere karşı Bâkıllânî, iletişimde tarafların arasındaki ontolojik farklılığın elçiliğe engel olmadığını savunur. Ayrıca çeşitli yollarla nebî kendi nübüvvetine dair zarurî idrake sahip olabilir. Her şeyin mâliki olan Allah için zulmün mümkün olmaması ve peygamberliğin bir hak değil tefaddul oluşu, resul ile muhataplarının hemcins

oluşunun adaletsizlik şeklinde yorumlanamayacağını gösterir. Bununla birlikte ezelde küfrü bilinen kimselere resul gönderilmesi hikmetle çelişiyor ise aklî teklifi reddedeceği malum olanların da yaratılmaması gerekir. Öte yandan nübüvvet iddiasının doğruluğuna delâlet eden hârikulâde bir olayın yaratılması aklen mümkündür ve mûcizenin şartları kendisini diğer olağanüstü hâdiselerden ayırır. Hüsün-kubhun zâtî oluşunun reddedilmesi durumunda, insan yaşamının merkezinde bulunan ahlakın ve hukukun temelindeki iyi ve kötünün ancak nübüvvetle bilinebileceği ortaya çıkar. İnsanoğlunun tabiat içinde hayatını idâme ettirmesi için gerekli bilgilerin ancak peygamber tarafından getirilebileceği hakikati, nübüvvetin önemli delillerinden biridir.

Anahtar Kavramlar: Bâkıllânî, Berâhime, nübüvvetin imkânı, mûcize, akıl-vahiy ilişkisi

ABSTRACT

In kalām literature, Barāhima has always been the subject of criticism against the contingency of prophethood. One of the mutakallimūn who dealt with Barāhima's criticism in detail is al-Bāqillānī. This study will examine Barāhima's objections to prophethood as they appear in al-Bāqillānī and the responses to them. Different perceptions of the identity of the Barāhima emerged in the Islamic world from the II/VII century onwards. Moreover, the criticisms attributed to them regarding the possibility of prophethood also differed.

The first chapter of the thesis presents the image of the Barāhima in al-Bāqillānī. In this context, it chronologically traces the pre-Bāqillānī sources of the image of the Barāhima, who denied prophethood while believing in a wise Creator, rational obligation (*taklīf*) and the essential nature of good and evil. In addition, the historical identity of the objections attributed to Barāhima by the Ashʿarite mutakallim is discussed in order to complement this picture and to highlight the differences in al-Bāqillānī's reception. Against this background, the second chapter scrutinises these objections analytically within a certain framework. Accordingly, the ontological distinction between the eternal and the created and the impossibility of the prophet's knowledge of his own prophethood show that it is not contingent for God to send a messenger to humanity. Moreover, the injustice of the messenger being of the same kind as the interlocutors to whom he is addressed, and the sending of prophets to those who are known to be unbelievers from eternity, contradict the concept of a wise Creator. It is also impossible for the apostle to prove his prophethood to his interlocutors. In fact, miracles are not logically possible, proving the truth of the claim of prophethood by a miracle raises serious problems, and there is no way to distinguish a miracle from other extraordinary events. Even if these objections are ignored, the reason does not need the message brought by the prophet. The acts of worship contained in this message cannot be the commands of a wise God.

In response to these criticisms, al-Bāqillānī argues that the ontological difference between the sides in the communication does not prevent communication. Moreover, a prophet can have the necessary comprehension of his prophethood through various means. The impossibility of injustice for God who is the owner of everything and the fact that prophethood is not a right but a tafaddul shows that the fact that the messenger and

his interlocutors are of the same kind cannot be interpreted as injustice. However, if it is against wisdom to send messengers to those whose infidelity is known from eternity, then those who are known to reject the rational obligation should not be created. Moreover, it is rationally possible to create a miraculous event that proves the truth of the claim of prophethood, and the criteria of a miracle distinguish it from other extraordinary events. If the essential nature of good and evil is denied, it becomes clear that good and evil, which are at the centre of human life and the basis of morality and law, can only be known through prophethood. The fact that only a prophet can bring the information necessary for the survival of human beings in nature is one of the important proofs of prophethood.
Key Terms: al-Bāqillānī, Barāhima, the contingency of prophethood, miracle, the relationship between reason and revelation

ÖNSÖZ

Berâhime'nin nübüvvetin imkânına yönelik eleştirilerini ele alan bu çalışmanın vücut bulmasında istifade ettiğim kişileri ve kurumları anmak, îfasından zevk alacağım bir borçtur. Tez döneminde rahat bir çalışma imkânı sunan danışman hocam Prof. Dr. Mustafa SİNANOĞLU'na, pek çok meşguliyetine rağmen tez yazım sürecinde kendisine sunduğum ilgili kısımları okuyarak görüşlerini ifade eden ve gerekli yönlendirmeleri yapan hocam Prof. Dr. İlyas ÇELEBİ'ye ve tezin tamamını dakik bir şekilde okuyarak kıymetli yorumlarını ve eleştirilerini benimle paylaşan hocam Doç. Dr. Osman Nuri DEMİR'e büyük bir teşekkür borçluyum.

Çevremde nübüvvet konusunu çalışmama sıcak bakmayan birçok kişi olmasına ve süreç içinde konuyu değiştirme teşebbüslerime rağmen; bu meseleyi çalışmamda beni daima teşvik eden, yazım esnasında kendilerine sürekli danıştığım ve tezi baştan sona okuyarak değerli yorumlarını benimle paylaşan Güvenç ŞENSOY ve Burak Veysel ERMAN'a minnettarım. Tezin tamamını okuyup tavsiyelerini sunan Veysel CUŞKUN'a, tezin içeriği, teknik kısmı ve kaynak teminindeki desteklerinden ötürü arkadaşlarım Abdurrahman BEŞİKCİ, Ali Taha ORDU, Muhammed Hüseyin SOFU, Mustafa AYDIN, Mouzafer KOTS ve Onur Can AYSEL'e müteşekkirim. İlimler ve Sanatlar Merkezi (İSM) çatısı altında üç yıldır İslâm düşüncesi alanında yazılmış tezleri müzakere ettiğimiz nadide meclisimizin müdavimlerine tezle alakalı değerlendirmeleri için teşekkür ederim. Okuduğumuz tezlerle alakalı gerçekleştirdiğimiz, dâim olmasını dilediğim zevkli oturumlarda hem içerik hem formel yönde yapılan yorumların akademik katkısı benim için çok faydalı oldu.

Nitelikli bir lisans eğitimi almamı sağlayan başta İSİF olmak üzere İstanbul Şehir Üniversitesi'ndeki hocalarıma minnettarım. Görevli olduğum İstanbul Medeniyet Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi'ndeki hocalarıma tez yazım sürecini kolaylaştırdıkları için teşekkür ederim. Lisans yıllarından başlayarak BİDEB 2205 ve BİDEB 2210 programları kapsamında çalışmalarımı maddi olarak devamlı destekleyen TÜBİTAK'a ve yüksek lisans boyunca maddi imkânlarından yararlandığım İlmî Araştırmalar Merkezi'ne (İLAM) minnettarım.

Son olarak eğitim-öğretim hayatımın başından itibaren hiçbir zaman maddi ve manevi desteğini üzerimden eksik etmeyen annemin, babamın, kardeşlerimin ve yeğenimin haklarını ödeyemem, onlara teşekkürden çok daha fazlasını borçluyum.

İÇİNDEKİLER

TEZ ONAY SAYFASI ..... İİ
BEYAN ..... İİİ
ÖZ ..... İV
ABSTRACT ..... Vİ
ÖNSÖZ ..... Vİİİ
İÇİNDEKİLER ..... Vİİİ
KISALTMALAR X
TABLO LİSTESİ ..... Xİ
GİRİŞ 1
1. Konu ve Kapsam 1
2. Plan ve Yöntem 4
3. Kaynaklar ve Literatür 8
BİRİNCİ BÖLÜM 14
BERÂHİME'NİN TARİHSEL KİMLİĞİ VE İTİRAZLARININ TARİHİ 14
1. Bâkıllânî'de Berâhime'nin Kimliği 14
2. Bâkıllâni'ye Gelen Süreçte Berâhime'nin Kimliği 16
3. Berâhime'nin İtirazlarının Tarihi 29
İKİNCİ BÖLÜM 41
BERÂHİME'NİN NÜBÜVVETİN İMKÂNINA YÖNELİK ELEŞTİRİLERİ VE BÂKILLANÎ'NİN CEVAPLARI 41
1. Nübüvvetin İmkânı: Kadîm ile Hâdis Arasındaki İletişimin Sorunsallaştırılması .41
1.1. Elçi (Resul) ile Onu Gönderenin (Mürsil) Farklı Cinsten Olması 41
1.2. Nebînin Nebî Olduğunu Bilme İmkânı: Kadîm ile Hâdis Arasındaki İletişimin Sıhhat ve Güvenilebilirlik Sorunu 50
1.2.1. Tanrı'nın Nebîde Nübüvvetine İlişkin Zorunlu Bilgi Yaratması 53
1.2.2. Nebîye Vahyolunan Haberdeki Gaybî Bilgiler 53
1.2.3. Nebîye Verilen Hissî Mûcizeler 54
1.2.4. Nefsî Kelâmın Vahyin Güvenilirliğini Garantiye Alması 55
2. Nübüvvetin Hakîm Tanrı Tasavvuruyla Çeliştiği İddiası 62
2.1. Resûl ile Resûlün Gönderildiği Kimselerin (Mürsel İleyh) Aynı Cins Olmasının Hikmet Sıfatıyla Çeliştiği İddiası 63
2.1. Ezelde Kâfir Olacağı Bilinen Kimselere Nebî Gönderilmesinin Hikmet Sıfatıyla Çeliştiği İddiası 69
3. Nebînin Muhatapları Tarafından Bilinmesi 71
3.1. Mûcizenin Tanımı ve Şartları 73
3.2. Mûcizenin İmkânı 87
3.3. Mûcizenin Nübüvvete Delâleti 88

3.3.1. Mûcizenin Nübüvvetin Doğruluğuna Delâletine Yöneltilen İtirazlar .92
3.3.2. Mûcizenin Sihir, Hîle, Tılsım, Kerâmet vb. Hadiselerle Karışması Sorunu 101
4. Nebînin Getirdiği Haber 105
4.1. Nebînin Getirdiği Haber ve Akıl.....106
4.2. Haberden Üretilen Delil: Nübüvvet ve İnsanî Tecrübe 125
SONUÇ.....129
KAYNAKLAR.....137
ÖZGEÇMİŞ 146

KISALTMALAR

Kısaltma	Bibliyografik Bilgi
b.	Bin/ibn
Bkz./bkz.	Bakınız
çev.	Çeviren
d.	Doğumu
dp.	Dipnot
Haz.	Hazırlayan
Hz.	Hazreti
İSAM	İslâm Araştırmaları Merkezi
nşr.	Neşreden
s.	Sayfa
thk.	Tahkik eden
TDV	Türkiye Diyanet Vakfı
ö.	ölümü
vb.	ve benzeri

TABLO LİSTESİ

Tablo 1: Berâhime'nin Nübüvvetin İmkânına Yönelik İtirazlarının Listesi

GİRİŞ

1. Konu ve Kapsam

İmam Eş'arî (ö. 324/935-36), Demirkapı (Bâbü'l-ebvâb) ehline "mülhitlerin ve peygamberlere ittibâya engel olanların şüphelerinden koruyan" bir risâle yazdıktan sonra kaleme aldığı ikinci risâlesinde istekleri üzerine selefin kendisine dayandığı asılları ele alır. *Risâle ilâ Ehli's-Seğr* isimli bu eserde Eş'arî, Peygamber Efendimiz (sas) gönderilmeden önce toplumların farklı fırka ve gruplara ayrıldığını vurgulayarak şöyle der:

> Bunlardan bir kısmı Allah'ın kitabında kendi uydurdukları şeylere çağıran Kitâbî [ehl-i kitap], bir kısmı aklın hükümlerini kullanarak iddia ettikleri görüşlerdeki bâtıl şeyler sebebiyle pek çok gruba bölünen Felsefî, bir kısmı Allah'ın bir elçisi olduğunu inkâr eden Berhemî, bir kısmı [kâinatın] başıboş bırakıldığını iddia edip dalâlet için rastgele hayat süren Dehrî, bir kısmı hayretin kendilerini kapladığı Senevî, bir kısmı tecrübe etmedikleri şeyi iddia eden Mecûsî, bir kısmı ise puta tapan ve putlara ibadetle kendisine yaklaşacakları bir rabbi olduğunu iddia eden putperestler idi.[1]

Bu tasvir, temsil gücü yüksek bir kelâmcının gözünden müslümanların karşılaştıkları toplumların İslâm öncesi hangi dinî düşünceye mensup olduklarını ortaya koyması açısından dikkat çekicidir. Bu grupların her biri, özellikle mütekaddim dönem kelâmcılarının doğrudan muhatapları olmuştur. Kelâm kitaplarının *nakzu'l-Mecûs, reddü'd-Dehriyye* gibi başlıkları bu duruma işaret eder.[2] Bu grupların savundukları temel görüşler, büründükleri asıl tavırlar tarihsel olarak süreklilik kazanırken kendilerine atfedilen bazı görüşler zaman içinde farklılaşmıştır. Bu bakımdan erken dönem kelâm düşüncesini sahih bir şekilde kavramanın esaslarından biri, bu fırkaların "tarihsel kimliğinin" ortaya çıkarılmasıdır. Bu, hem farklı dönemlerdeki kelâmcıların kitaplarında

---

[1] Ebü'l-Hasan İbn Ebû Bişr Ali b. İsmail b. İshak Eş'ari, *Usûlu Ehli's-Sünne ve'l-Cemâa = Risâle [ilâ] ehli's-segr = el-Has ale'l-bahs; Risaletu İstihsani'l-havz fi ilmi'l-kelâm ve kelâmuha.* (Kahire: Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türas el-Cezire, 2013), 97-102; Kıvameddin Burslan, "Ebu'l-Hasan el-Eş'arî'nin Bâbu'l-Ebvâb Ahâlisine Yazdığı Mektup", *Darülfünun İlahiyat Fakültesi Mecmuası* II/7 (1928), 169-171.

[2] Erken dönem kelâmında Ebü'l-Hüzeyl el-Allâf'ın (ö. 235/849-50 [?]) *Kitâbün [er-Redd] ale'l-Mecûs* ve *Kitâbün [er-Redd] ale'l-Yahûd*'u, Bişr el-Mu'temir'in (ö. 210/825) *Kitâbü'r-Redd ale'l-Mülhidîn*'i ve Nazzâm'ın (ö. 231/845) *Kitâbü'r-Redd ale'd-Dehriyye*'si bu bağlamda örnek olarak zikredilebilir. Ebü'l-Ferec Muhammed bin İshak en-Nedim, *Kitabü'l-Fihrist* (London: Müessesetü'l-Furkan li't-Türasi'l-İslâmî (al-Furqan Islamic Heritage Foundation), 2014), 1/566, 569, 571.

farklı fırkalara ayırdıkları yerin nicelik olarak azalıp çoğalmasını anlamlandıracak hem de kelâmcıların yaşadıkları toplumla kurdukları irtibatın sahici bir şekilde idrak edilmesini sağlayacaktır.

Söz konusu gruplardan biri, nübüvveti inkâr ile özdeşleşen Berâhime'dir.[3] Benzer itirazlar kelâm tarihi boyunca serdedilip metinlerde kendine yer bulsa da Berâhime'nin insanlığa bir elçi gönderilmesine yönelik olumsuz görüşlerini geniş bir şekilde ele alan çağdaş iki isim, Bâkıllânî (ö. 403/1013) ve Kâdî Abdülcebbar'dır (ö. 415/1025). Bâkıllânî hem *Temhîd*[4] hem de *Hidâyetü'l-müsterşidîn*'de,[5] Kâdî Abdülcebbâr ise *el-Muğnî*'nin "en-Nübüvvât ve'l-Mu'cizât" başlıklı XV. cildinde[6] Berâhime'nin nübüvvete ilişkin pek çok itirazına yer vermiş ve bunları cevaplama girişiminde bulunmuştur. Kelâm literatüründe nübüvvetin imkânına yönelik Berâhime'den aktarılan eleştiriler, Bâkıllânî ile Kâdî Abdülcebbar öncesinde ve sonrasında içerik bakımından sınırlıdır. Bunlar daha çok hüsün-kubuh ve şeriatın emrettiği ibâdetlerin Allah'ın hikmet sıfatıyla uyuşmayacağı[7] gibi meselelere odaklanmıştır. Bâkıllânî'de ise söz konusu itirazların muhtevası genişleyerek âdeta nübüvvetin imkânına yöneltilebilecek her eleştiri ortaya konulur ve cevaplanır.

Yaratıcının ispatının ardından bir kelâmcının üstlenmesi gereken en esaslı vazife, nübüvvetin imkânının temellendirilmesidir. Âlemi yaratan Tanrı'nın yarattığı bir varlıkla irtibat kurması mümkün müdür? İki farklı ontolojik katman arasında iletişim gerçekleşebilir mi? Bir insanın Tanrı'nın elçisi olduğunu bilmesi olanaklı mıdır? Bu sorulara olumlu yanıt verilse dahi Tanrı'nın elçisi olma iddiası, muhataplar için doğrulanabilir mi? Doğrulansa bile akıl, elçinin haberine ihtiyaç duyar mı? Mütekaddim dönem Eş'arî kelâmının önemli figürlerinden Bâkıllânî, Berâhime'nin bu sorularını ele

[3] Eş'ari, *Usûlu Ehli's-Sünne ve'l-Cemâa = Risâletu [ila] ehli's-segr*, 101; Abdülkahir el-Bağdâdî, *Usulü'd-din* (İstanbul: Dârülfünun İlâhiyat Fakültesi, 1928), 154-156; Cüveynî, *el-İrşâd ila kavâtıi'l-edilleti fî usûli'l-i'tikad* (Kahire: Mektebetü'l-Hanci, 1950), 302-307; Gazzâlî, *el-İktisâd fi'l-i'tikâd* (Cidde: Dârü'l-Minhâc, 2012), 254; Ebü'l-Muîn Nesefî, *Tebsıratü'l-edille* (Dımaşk: Institut Français de Damas, 1990), 1/443-447; Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, çev. İlyas Çelebi (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2013), 2/422-427.

[4] Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib b. Muhammed el-Basrî Bâkıllânî, *Temhîdü'l-evâil ve telhisü'd-delâil* (Beyrut: Müessesetü'l-Kütübi's-Sekafiyye, 1986), 126-156.

[5] Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib b. Muhammed el-Basrî Bâkıllânî, *Hidâyetü'l-müsterşidîn* (Amman: Mektebetu Abkü'l-Misk, 2022), 3/539-580.

[6] Kādî Abdülcebbâr, *el-Muğnî fî ebvâbi't-tevḥîd ve'l-ʿadl, en-Nübüvvât ve'l-Mu'cizât* (Kahire: ed-Dâru'l-Mısriyye li't-Te'lif ve't-Terceme, 1963), XV/109-146.

[7] Örnek olarak bkz. Cüveynî, *el-İrşâd*, 302-306.

almıştır. Bu tezin konusu, Bâkıllânî'deki hâliyle Berâhime'nin nübüvvetin imkânına yönelik itirazları ve bunlara verilen cevaplardır. Söz konusu itirazların ve cevapların zeminini oluşturmak adına ikincil literatürde ciddi bir problematik oluşturan Berâhime'nin tarihsel kimliği incelenecektir.

Bu çalışma dört noktada özgünlük iddiası taşımaktadır. "Berâhime'nin Tarihsel Kimliği" adlı bölüm, kelâm literatüründe muhatap alınan ve belirli sorularına cevap verilen bir grubun hem kendisinin hem de itirazlarının tarihsel izleğinin ortaya konulması açısından yöntemsel bir örneklik iddiası taşımaktadır. Tezin sınırlılığı gereği bir âlim özelinde ele alınan bu bölümde uygulanan yöntem, disiplinin bütün bir tarihi boyunca kullanılarak söz konusu fırka ve gruplara ilişkin idrakin derinleşmesine imkân sunabilir. Bu bağlamda tarih, coğrafya, acâib literatürü,[8] edebî metinler, seyahat notlarının ele alındığı eserler ve İslâm dünyasındaki diğer din mensuplarının metinlerinin bir kaynak olarak kullanılması önemli açılımlar sağlayabilir. İkinci olarak "Berâhime'nin Nübüvvetin İmkânına Yönelik Eleştirileri ve Bâkıllânî'nin Cevapları" başlıklı ikinci bölümün, itirazların tümünü içerecek şekilde oluşturulan kurgusu, nübüvvetin imkânına yönelik eleştirilerin hemen hepsi için bir model teşkil edebilir.[9] Özgünlük olarak görülebilecek olan üçüncü nokta, itirazların kıyas formuna sokularak analitik çözümlemesinin yapılmasıdır. Bilindiği üzere müteahhir dönem kelâmının içeriği ve metinlerin telifi açısından mantık aslî bir role sahiptir. Bununla birlikte mütekaddim dönem eserlerinde ele alınan itirazlarda, görüşlerde ve bunlara verilen karşılıklarda görülen mantıksal formellik nispeten daha zayıftır. Bu durum mütekaddim dönem eserlerindeki fikri takibi ve argümantatif sıçramaları görebilmeyi zorlaştırmaktadır. Dolayısıyla bu analitik yöntemin mütekaddim dönem kelâm literatürü için de uygulanması, ortaya konan görüşlerin değerini takdir bakımından önemli görülebilir. Nitekim müteahhir dönem kelâm âlimleri pek çok noktada bu görevi üstlenmiştir. Dördüncü olarak ikinci bölüm, kullandığı malzeme açısından literatürde bir ilk olarak

[8] "Yazıldığı devrin coğrafya ve kozmografya telakkisine göre hazırlanmış, ansiklopedik bilgiler ihtiva eden, İslâmî edebiyatların ortak eserlerinden biri" şeklinde tanımlanan acâibü'l-mahlukât literatürü için bkz. Günay Kut, "Acâibü'l-Mahlûkāt", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1988), 1/315-317.

[9] Nübüvvete yönelik itirazları tasnif eden çalışmalar mevcuttur. Örnek olarak Yavuz, kelâm geleneğinin bütününü dikkate alarak nübüvvete yapılan başlıca on itiraz sayar ve bunları "metafizik, aklî ve amelî" şeklinde tasnif eder. Salih Sabri Yavuz, *İslâm Düşüncesinde Nübüvvet* (İstanbul: Okur Akademi, 2020), 163-182.

görülebilir. Zira Bâkıllânî'nin günümüze ulaştığı haliyle 2022 yılında dört cilt olarak neşredilen en hacimli ve muhtemelen en son kelâm kitabı[10] olan *Hidâyetü'l-müsterşidîn*'in[11] son iki cildinin önemli bir kısmı nübüvvet bahisleriyle alakalıdır.[12] Hususen Berâhime'nin bazı eleştirileri ve bunlara verilen cevaplar zikredilen eserle birlikte ortaya çıkmıştır. İfade edilen metinde Berâhime'nin *Temhid*'de zikrettiği itirazlar mevcut olmakla birlikte özellikle "nübüvvetin hakîm Tanrı tasavvuruyla çeliştiğine ilişkin iddialar", mûcizenin nübüvvetin doğruluğuna delâleti ve "nübüvvet ve insani tecrübe" başlığında ele alınan bazı eleştiriler ve noktalar ilk defa gün yüzüne çıkmıştır. Bundan dolayı sözü edilen bu verilerin kullanıldığı ilk çalışma, bu tez olacaktır.

2. Plan ve Yöntem

İki bölüm olarak kurgulanan tezin "Berâhime'nin Tarihsel Kimliği"ni ele alacak ilk kısmı, İslâm dünyasında Bâkıllânî'ye kadar gelen süreçte nübüvveti inkâr eden Berâhime imajının ve itirazlarının izini sürecektir. Bu bağlamda risâleti reddeden Berâhime figürü ne zaman ortaya çıktı? Tarihsel süreçte bu figüre ilişkin hangi değişimler oldu? Onların söz konusu itirazlarının niteliksel ve niceliksel değişimi nasıl gerçekleşti? Şeklindeki sorular birinci bölümün odağını oluşturmaktadır. Bu sorulara cevap vermek için öncelikle Bâkıllânî'nin Berâhime fırkasını nasıl algıladığı, onları nerede konumlandırdığı "Bâkıllânî'de Berâhime'nin Tarihsel Kimliği" başlığında incelenecektir. Bu çerçevede Berâhime'nin Tanrı, âlem ve din tasavvuruna ilişkin bilgiler, Bâkıllânî'nin eleştirilere verdiği özellikle ilzâmî cevapları anlamak açısından ehemmiyet arz etmektedir. Sonrasında Bâkıllânî'nin Berâhime'ye dair sahip olduğu bu algının tarihsel olarak izini

---

[10] Ebu'l-Kâsım el-Ensârî'nin (ö. 512/1118) *Şerhu'l-İrşâd*'ındaki "âhiri Mûsannefâtihi" atfı için bkz. Daniel Gimaret, "Un Extrait De La 'Hidāya' D'abū Bakr Al-Bāqillānī: Le 'Kitāb at-Tawallud', Réfutation De La Thèse Mu'tazilite De La Génération Des Actes", *Bulletin d'études orientales* 58 (2008), 260.

[11] *Hidâyetü'l-müsterşidîn*'in en az on altı cilt olduğu düşünülmektedir. *Temhid*'den farklı olarak bu eserinde Eş'arî geleneğin tavırlarını derinleştirip tadil ederek kendi özgün görüşlerini ortaya koymuştur. Jan Thiele, "Abū Bakr al-Bāqillānī", *Encyclopaedia of Medieval Philosophy*, ed. H. Lagerlund (Dordrecht: Springer, 2019), 2; İnsan fiilleri bağlamında bir örneklemesi için bkz. Jan Thiele, "IV. Yüzyıl İslâm Kelâmında İrade Hürriyeti Anlayışları: Tarihî Bağlamında Bâkıllânî'nin İnsan Fiilleri Teorisi", çev. Zeynep Büşra Özdemir - Gülay Parlak Durmuş, *Kelâm Araştırmaları Dergisi [Kader]* XIX/1 (2021), 388-398; Jan Thiele, "Kurtuba ile Nîşâbur Arasında: Eş'arîliğin Zuhuru ve Yekpareleşmesi (IV.-V./X.-XI. Yüzyıllar)", çev. Ulvi Murat Kılavuz, *Başlangıçtan Günümüze İslâm Kelâmı*, (2017), 316; *Hidâye*'nin sonraki Eş'arî gelenek açısından *Temhid*'den daha önemli görüldüğünü esere yapılan atıflar bağlamında incelenilmesi için bkz. Gimaret, "Un Extrait De La 'Hidāya' D'abū Bakr Al-Bāqillānī", 269-270.

[12] *Hidâyetü'l-müsterşidîn*'in yazmalarıyla birlikte tanıtımı ve hakkında detaylı bilgi için bkz. Gimaret, "Un Extrait De La 'Hidāya' D'abū Bakr Al-Bāqillānī", 261-263; Sabine Schmidtke, "Erken Dönem Eş'ari Kelâmı: Ebu Bekr el-Bakillani (ö. 403/1013) ve Hidayetü'l-Müşterşidin'i", çev. Fatıma Akkaya Öğe, *Kelâm Araştırmaları Dergisi (Kader)* XX/1 (2022), 466-494; Nâşirlerin girişi için bkz. Bâkıllânî, *Hidâyetü'l-müsterşidîn*, 1/17-32.

sürmek adına Bâkıllânî öncesi metinlere odaklanılacak, Bâkıllâni'ye gelen birikim "Bâkıllânî'ye Gelen Süreçte Berâhime'nin Kimliği" başlığında ortaya konmaya çalışılacaktır. Bu bağlamda Bâkıllânî sonrası Bîrûnî (ö. 453/1061 [?]), İbn Hazm (ö. 456/1064), Şehristânî (ö. 548/1153)[13] gibi müelliflerin sahip oldukları Berâhime imajı ve İslâm dünyasında Berâhime'ye atfedilen fikirlerin hakikî anlamda Hint Brahmanlarının görüşleriyle ne kadar örtüştüğü çalışmanın sınırlılığı sebebiyle doğrudan ele alınmayacaktır.[14] Berâhime'nin Bâkıllânî öncesinde "nübüvveti inkâr" bağlamındaki kimliğini serimledikten sonra itirazlarının serüveni "Berâhime'nin İtirazlarının Tarihi" kısmında incelenecektir. Buradaki gaye, tarihsel süreçte Berâhime'ye atfedilen tenkitlerin değişmeyen, farklılaşan, zenginleşen yönlerini ortaya çıkarmak olacaktır. Böylece Bâkıllânî'de zirve noktasını bulan bu eleştirilerin tarihsel "kimliği" de belirginlik kazanacaktır.

İkinci bölüm bu arka plana dayanarak Berâhime'nin peygamberliğin imkânına yönelik eleştirilerini ele almayı amaçlamaktadır. Bâkıllânî'nin bu eleştirileri cevaplamadaki ana gayesi, Tanrı'nın kendisine elçi seçmesinin deliller arasında herhangi bir çelişkiye ve hikmet sıfatıyla çelişen abes bir duruma yol açmadığını ortaya koymaktır.[15] Ancak Tanrı'nın vahyini iletmesi için insanlığa bir elçi göndermesinin imkânı aleyhindeki görüşler sistematik olmaktan yoksundur. Bu itirazları bir bütünlük içinde dört ana başlık altında toplamak mümkündür.

Berâhime'nin eleştirilerinin ilk odak noktası, kadîm olan Tanrı ile hâdis insan arasındaki iletişimin imkânıdır. İki ayrı ontolojik kategori arasında "haberleşme" gerçekleşebilir mi? Bu iletişimin gerçekleştiği varsayılsa bile nebî kendisine gelen "haber"in Tanrı'dan olduğunu kesin bir şekilde bilebilir mi? Haberin melek, cin vb. Tanrı dışındaki diğer mahlûkât tarafından verilmesi mümkün müdür? gibi soruların cevaplarının arandığı bu kısımda, Tanrı ile insan arasındaki iletişimin imkânı ve nebînin kendi nübüvvetini nasıl bilebileceğine ilişkin seçenekler "Nübüvvetin İmkânı: Kâdim ile Hâdis Arasındaki İletişimin Sorunsallaştırılması" başlığında tartışılacaktır.

---

[13] Şehristânî bağlamında İslâm dünyasındaki Berâhime imajını ele alan bir çalışma için bkz. Bruce B. Lawrence, *Shahrastani on the Indian Religions* (Walter de Gruyter, 2012), 75-100.

[14] İkincil literatürde Berâhime ile Hint Brahmanları arasında bir örtüşme arayan yazarların yorumları ve bunun bir eleştirisi için bkz. Dunkin Jalki, "Evolution of the Figure of the Brahmin in Early Muslim Writings", *Oñati Socio-Legal Series* 13/1 (01 Şubat 2023), 29-57.

[15] Bâkıllânî, *Hidâyetü'l-müsterşidîn*, 3/464.

İkinci başlıkta ise bu iletişimin sahih bir şekilde kurulduğu kabul edildiğinde Tanrı'nın "hikmet" sıfatıyla çelişen durumların ortaya çıkıp çıkmadığı incelenecektir. Burada belirtilmesi gereken önemli bir nokta, Bâkıllânî tarafından Berâhime'nin Tanrı tasavvurundaki hikmet ve adalete yapılan vurgudur.[16] Berâhime'nin itirazlarını dayandırdığı temel noktalardan biri, Tanrı'nın hakîm oluşudur. Bu bağlamda resûl ile resûlün kendilerine gönderildiği insanların (*mürselün ileyh*) aynı cinsten olması hikmet sıfatıyla çelişen (*sefeh*) bir "kayırmacılık" değil midir? Öte yandan Tanrı'nın ezelde "kâfir" olacağını bildiği kimselere nebî göndermesi ne derece mâkuldür? Tanrı'nın insanlar arasından bir elçi seçmesinin ve teklifini reddedeceği kimseleri muhatap almasının hakîm olmaya ters düşmediği "Nübüvvetin Hakîm Tanrı Tasavvuruyla Çeliştiği İddiası" kısmında ele alınacaktır.

"Nübüvvetin cevazı ve Tanrı'nın hikmet sıfatıyla çelişmeyeceği farz edilse bile nebinin, kendisinin elçi olduğunu insanlara bildirmesinin imkânı" meselesi ise üçüncü temel başlığı oluşturur. Bu bağlamda kelâm geleneğinde peygamberliğin ispatlanmasının temel aracı mûcizedir. Dolayısıyla Berâhime'nin eleştirileri, bilhassa "kevnî mûcizeler" de denilen Allah'ın "âdetini" bozarak (*hârikulâde*) elçisini tasdik etmesi anlamındaki hissî mûcizelere[17] yöneliktir. İtiraz bu "bozumun" aklen imkânını sorgulamaktadır. Öte yandan hârikulâde bir olay, nebînin söylediği sözün "doğruluğuna" delâlet eder mi? Tabiatta ortaya çıkan bir değişiklik ile nebînin iddiasının "sâdık oluşu" arasındaki irtibat nedir? Bu delâlet sahih olsa bile mûcize; sihir, büyü vb. "olağanüstü" hadiselerden ayrışabilir mi? Hissî mûcizelerin vukûu kabul edilse de insanların çoğu bunu diğer insanların "aktarımıyla" öğrenmektedir. Bu aktarımın kesin bir bilgi vermesi mümkün müdür? Diğer bir deyişle "yalan üzerinde anlaşmaları âdeten imkânsız sayıda kişiler tarafından rivayet edilen" mütevâtir haber[18] elde edilebilir mi? Yahudi ve müslümanlarda

[16] Bâkıllânî, *Temhîd*, 126-127.
[17] Halil İbrahim Bulut, "Mûcize", *DİA* (Ankara, 2020), XXX/349; Bâkıllânî'de mûcizenin hissi ve aklî şeklindeki ayrımı mevcut değildir. Ancak o, Kur'ân-ı Kerîm ile taşların konuşması, kütüğün inlemesi, ayın yarılması gibi mûcizeleri -kavramsal olmasa da- birbirinden ayırır. Bu ayrım İmam Eş'arî'de de mecuttur. Mûcizenin hissî ve aklî şeklindeki kavramsal ayrımı görebildiğim kadarıyla ilk kez İmam Mâtürîdî (ö. 333/944) tarafından yapılmıştır. *Kitâbü't-Tevhîd*'de Hz. Muhammed'in (sas) nübüvvetinin ispatına yönelik saydığı üç başlığın ilki "el-âyâtü'l-hissiyye" iken ikincisi ise "[el-âyât]ü'l-akliyye"dir. Mâtürîdî'nin bu kısımlara verdiği örnekler Bâkıllânî ile aynıdır bkz. Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd Mâtürîdî Semerkandî Mâtürîdî, *Kitabü't-Tevhid* (Beyrut/İstanbul: Dâru Sâdr/İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2007), 278-280; Ebû Mansûr Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd: Açıklamalı Tercüme* (Ankara: TDV İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2020), 395-398.
[18] Bâkıllânî, *Temhîd*, 154.

örnekleri görüleceği üzere mütevatir olduğu iddia edilen iki çelişik haber hakkında ne söylenebilir? Tüm bu eleştiriler "nebînin nebî olduğunun nasıl bilineceğine" ilişkindir ve "Nebînin Muhatapları Tarafından Bilinmesi" kısmında cevaplanacaktır.

Dördüncü ana başlıkta Berâhime'nin nebînin getirdiği habere yönelik eleştirileri konu edinilmektedir. Buna göre nübüvvetin aklen mümkün olduğu, Tanrı'nın hakîm oluşuna herhangi bir sorun teşkil etmediği ve nebînin nübüvvetini insanlara bildirdiği kabul edilse bile peygamberin getirdiği haber bazı problemlere yol açar. Bunların başında Berâhime'nin kelâm literatüründe nübüvvet bağlamında asıl şöhretini bulduğu "hüsün-kubuh" meselesi gelir. Buna göre nebî, aklın kabul edeceği bir haber getiriyorsa nübüvvete ihtiyaç duyulmaz. Söz konusu haber aklın reddedeceği bir içeriğe sahipse nübüvvetin gayesi gerçekleşmez. Bu takdirde nebînin getirdiği haberin insanlık için bir anlamı kalmamış olur. Öte yandan vahyin muhtevasında insanların yapmakla emrolunduğu bazı ibâdetler mevcuttur. Nebînin getirdiği haberde var olan, örneğin hayvanların kesilmesi (kurban), bir yapının etrafında dönülmesi (tavaf) vb. emirler aklın "çirkin" gördüğü, Tanrı'nın hikmet sıfatıyla uyuşmayan şeylerdir. Dikkat edilmelidir ki bu itiraz doğrudan "elçi göndermenin" hikmetle çeliştiğini değil, "elçinin getirdiği haberin abes olduğunu" iddia ettiği için bu başlık altında değerlendirilmelidir. Bu noktada Bâkıllânî, nebînin getirdiği haber üzerinden nübüvvete yönelik bir delil ortaya koyar. Ona göre vahiy olmaksızın doğadaki bitkilerden hangisinin yenilip yenilemeyeceği, hangilerinden ilaç yapılacağı, hangilerinin zehirli olduğu bilinemez. İnsanların hayatta kalması için en temel ihtiyaçlardan olan besin temini için gerekli bu bilgiler ancak bir peygamber tarafından getirilmiş olabilir. "Nebînin Getirdiği Haber" başlığında ise Bâkıllânî'nin söz konusu eleştirilere verdiği cevaplar ve ifade edilen delil, nübüvvetin insanî tecrübeye katkısı bağlamında ele alınacaktır [19]

[19] Doğrudan Berâhime'nin bir itirazı olarak zikredilmese de nübüvvetin imkânına ilişkin eleştirilerinin bütününü tamamlayacak son seçenek, "nebînin getirdiği teklif" şeklinde ortaya konabilir. Bu kısmın, "nebînin getirdiği haber" bölümüne dahil edilmesi de müstakil olarak ele alınması da mümkündür. Buna göre beşinci temel itiraz başlığı "Tanrı'nın bir insanla iletişim kurması, bu hususun O'nun hakîm oluşuna ters düşmemesi, Tanrı'dan haber alan nebînin bunu insanlara ispat etmesi ve nebînin getirdiği haberin içeriğindeki sorunlar yok sayılsa bile nebînin insanlara yüklediği sorumluluk kabul edilebilir değildir. İnsanlar mükellef olmayı seçmedikleri halde 'sonsuz azapla' sonuçlanabilecek bir 'imtihana' tâbidir. Bu teklifin lütuf ya da hasen olması mümkün müdür?! Böyle olsa bile hiçbir şeyin kendisine fayda veremeyeceği Tanrı'nın insanları mükellef tutmakla hangi gayeyi gözettiği sorunludur." şeklinde ifade edilebilir.

Eş‘arî kelâmcının serdettiği haliyle boyutu oldukça geniş olan bu eleştiriler, yukarıda serimlendiği şekilde dört temel başlık altında ikinci bölümün alt başlıkları olarak ele alınacaktır.

Tezin ilk bölümünde tarihsel, ikinci bölümünde ise analitik yöntem izlenecektir. Birinci bölümde Bâkıllânî'deki Berâhime alımlaması ele alındıktan sonra kronolojik bir takiple bu alımlamanın kaynaklarının izi sürülecektir. Bu meyanda bir kelâmcının zihin dünyasını oluşturan metinlere ilişkin bir tasvir ortaya konulmuş olacaktır. Benzer bir yöntem üçüncü alt başlıkta da izlenecek ve Bâkıllânî'nin Berâhime'ye atfettiği nübüvvetin imkânına yönelik tenkitlerin kendisinden önce hangi eserlerde bulunduğunun tespit ve takibi yapılacaktır. Söz konusu eleştirilerin argümantatif bir çözümlemesi ise ikinci bölümde yapılacaktır. Bu bölümde her bir itiraz kıyas formunda ifade edilecek ve Bâkıllânî'nin bu kıyasın hangi öncüllerini eleştirdiği analitik olarak incelenecektir. Bâkıllânî, her bir itiraza müstakil cevaplar vermiş olsa da bu cevapların altlığını kurmak ve daha da anlaşılır kılınmasını sağlamak adına müellifin diğer başlıklardaki görüşlerine başvurularak söz konusu yanıtlar derinleştirilecektir. Bu bağlamda mütekaddim Eş‘arî geleneğinde süreklilik kazanan ve farklılaşan hususları, Bâkıllânî'nin ayrıştığı, özgün görülebilecek noktaları tespit etmek adına İmam Eş‘arî ile Cüveynî arasındaki temsil gücü yüksek Eş‘arî kelâmcılara atıflar yapılmıştır.

3. Kaynaklar ve Literatür

Tezin birinci ve ikinci bölümündeki yöntemsel farklılık kaynak kullanımına da yansımıştır. Bâkıllânî, *Temhîd* ve *Hidâyetü'l-müsterşidîn* eserlerinde müstakil bir başlık açarak Berâhime'nin itirazlarına ve bunlara verdiği yanıtlara yer vermiştir. Birinci bölümün "Bâkıllânî'de Berâhime'nin Tarihsel Kimliği" kısmı için müellifin zikredilen eserlerde söz konusu grubun Tanrı ve nübüvvet tasavvuru, hüsün-kubuh ve teklif konularındaki pozisyonlarına dair verdiği bilgiler esas teşkil etmiştir. "Bâkıllânî'ye Gelen Süreçte Berâhime'nin Tarihsel Kimliği" başlığında ise Bâkıllânî öncesi İslâm dünyasında Hint dinleri ve Berâhime'ye dair bilgilerin temel kaynağı konumundaki İbn Hurdâzbih'in (ö. 300/912-3) *Kitâbü'l-Mesâlik ve'l-memâlik'*i, Mes‘ûdî'nin (ö. 345/956) *Mürûcu'z-zeheb*'i, Mutahhar b. Tâhir Makdisî'nin (ö. 355/966'dan sonra) *el-Bed‘ ve't-târîh'*i gibi tarih ve coğrafya kitaplarına başvurulmuştur. Bunların yanında Berâhime ismine atıf yaptığı tespit edilen edebiyat, kelâm, mezhepler tarihi, lügat ve ansiklopedi eserleri de değerlendirmeye alınmıştır. İbnü'r-Râvendî'nin (ö. 301/913-914 [?]) *Kitâbü'z-*

Zümürrüd'ü, İmam Mâtürîdî'nin *Kitâbü't-Tevhîd*'i başta olmak üzere Bâkıllânî'deki eleştirilerin bulunduğu eserler, "Berâhime'nin İtirazlarının Tarihi" kısmının birincil kaynaklarıdır. Berâhime'nin kimliğiyle alakalı bilhassa Batı'da önemli bir ikincil literatür oluşmuştur. Bu literatürün bulguları ve iddiaları birinci bölümde incelenmiştir. Bu bağlamda Paul Kraus'un[20] (ö. 1944) 1933-1934'te "Beiträge Zur Islamischen Ketzergeschichte" [21] başlığıyla yazdığı iki makale bu literatürün işaret fişeğini oluşturur. *Kitâbü'z-Zümürrüd'*ün günümüze gelen pasajlarını yayımlayıp yorumlayan Kraus'un Berâhime'ye yönelik değerlendirmeleri önemli bir problematik ortaya çıkarmıştır: "Berâhime Bilmecesi (*Barāhima's Enigma*)". Pines,[22] Stroumsa,[23] Abrahamov,[24] Calder[25] ve Koloğlu'nun[26] makaleleri söz konusu literatürdeki izleği takip edip zenginleştirmiştir.[27] Bu literatür -çalışmaların kendi sınırlılıkları olmakla birlikte- Berâhime imajının araştırılmasında tarihsel bir kayıtla kendini sınırlamaz. Bu sebeple Berâhime isminin ilk kullanıldığı metinlerden Ebü'l-Ferec İbnü'l-Cevzî'ye (ö. 597/1201) kadar dört-beş asırlık bir süreç; tarih, coğrafya, dinler-mezhepler tarihi, kelâm, Yahûdi ve Hıristiyan teolojisine dair eserleri kapsayan geniş bir külliyat değerlendirmeye tabi tutulmuştur. Bu bağlamda literatür genişledikçe Berâhime'ye dair bilgi birikimi artmıştır. Ayrıca söz konusu literatürün temel sorunsallarından biri de Berâhime'nin dinler tarihinden Hint Brahmanlarıyla inançları, dünya tasavvurları vb. bakımından ne kadar örtüştüğüdür.

---

[20] Kraus hakkında bkz. Hilal Görgün, "Kraus, Paul Eliezer", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2002).

[21] Paul Kraus, "Beiträge Zur Islamischen Ketzergeschichte", *Rivista Degli Studi Orientali* 14/2 (1933), 94-95; Paul Kraus, "Beiträge Zur Islamischen Ketzergeschichte", *Rivista Degli Studi Orientali* 14/4 (1934), 335-379; Abdurrahman Bedevî, Paul Kraus'un bu iki makalesini Arapçaya tercüme edip eserinde (s. 89-219) yayımlamıştır. Abdurrahman Bedevî, *Min Târihi'l-İlhâd fi'l-İslâm* (Kahire : Sînâ li'n-Neşr, 1993), 91-93.

[22] Sholomo Pines, "Shī'ite Terms and Conceptions in Judah Halevi's Kuzari", *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 2 (1980), 165-251.

[23] Sarah Stroumsa, "The Barāhima in Early Kalam", *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 6 (1985), 229-241; Sarah Stroumsa, *Freethinkers of Medieval Islam: Ibn al-Rawandi, Abu Bakr al-Razi, and Their Impact on Islamic Thought* (Leiden: E.J. Brill, 1999), 145-162.

[24] Binyamin Abrahamov, "The Barāhima's Enigma A Search for a New Solution", *Die Welt des Orients* 18 (1987), 72-91.

[25] Norman Calder, "The Barāhima: Literary Construct and Historical Reality", *Bulletin of the School of Oriental and African Studies, University of London* 57/1 (1994), 40-51; Norman Calder, "Berahime: Literal Yapı ve Tarihsel Gerçeklik", çev. Süleyman Akkuş, *Marife: Bilimsel Birikim (Marife: Dini Araştırmalar Dergisi)* III/1 (2003), 181-194.

[26] Orhan Şener Koloğlu, "Kelâm ve Mezhepler Tarihi Literatüründe Berâhime", *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* XIII/1 (2004), 159-194.

[27] Bu literatürün ayrıntılı incelemesi "Berâhime'nin İtirazlarının Tarihi" kısmında yapılacaktır.

Literatür, Elizabeth Price'ın 2021 yılında Yale Üniversitesi'nde savunduğu "The Barāhima's Dilemma: Ibn al-Rāwandī's Kitāb al-Zumurrud and the Epistemological Turn in the Debate on Prophecy" tezinin 2024 yılındaki kitap hali *The Barāhima's Dilemma*[28] ile mükemmel formuna kavuşmuştur. Söz konusu çalışmanın mevcut eserler arasında bu konuya hasredilmiş en hacimli çalışma olduğu söylenebilir. Price, çalışmasını kelâmî literatürde nübüvvetin imkânı bağlamında Berâhime'ye en çok atfedilen "peygamber ya aklın zorunlu gördüğü şeyleri ya da reddettiği şeyleri getirir. İlk durumda nübüvvetle gelen bilgiye insanın ihtiyacı olmaz, ikincisinde ise akılla çelişen şey, insan tarafından kabul edilmez." itirazı üzerine kurar. Bu itirazı "dilemmâ" olarak adlandıran yazar, ikilemin ilk kısmını "nübüvvetin gereksiz oluşu (*superfluous*)", ikinci kısmını ise "akıl ile nübüvvetin çelişmesi (*contradiction*)" olarak isimlendirir. Yazarın ana iddiası, Berâhime'nin, çekirdeğini "nübüvveti inkâr teması" oluşturan, bu temaya bağlı olarak belli bir çevrenin ya da müellifin farklı itirazlar atfettiği esnek ama tutarlı bir "topos" olduğudur. Buna binaen Berâhime imajını anlamlandırmanın tek yolu söz konusu toposun ortaya çıkışını, evrimini ve kullanıldığı bağlamları araştırmaktır. O, bu amaca binaen Berâhime kimliğini *Kitâbü'z-Zümürrüd* merkezli inceleyeceğini belirtir: *Kitâbü'z-Zümürrüd* öncesi Berâhime, *Kitâbü'z-Zümürrüd*'deki Berâhime ve *Kitâbü'z-Zümürrüd* sonrası Berâhime. Sekiz başlıktan oluşan bu üç bölümde Price, İbnü'r-Râvendî'yle birlikte "kurgusal" muhataplar olarak ortaya çıkışının kelâmcıların nübüvvetin imkânını temellendirme ve savunma faaliyetlerini kolaylaştırması bakımından "epistemolojik bir dönüş" olduğunu iddia eder. Yazarın İslâm öncesi geç antik dönem eserlerini inceleyerek peygamberliği imkânsız gören Berâhime resmi öncesi "Hintli âbidlerin" izini sürmesi ve onlara ilişkin bilgilerin İslâm dünyasına aktarımını ayrıntılı olarak ele alması söz konusu literatüre kattığı önemli açılımlardan biridir. Ayrıca Berâhime'nin söz konusu resmin yaygınlaşmasının temel saiki olan *Kitâbü'z-Zümürrüd*'ü ve yazarını ortaya çıkaran daha geniş kelâmî bağlamı; II/VIII. yüzyılın sonları, III/IX. asrın başlarında ortaya çıkan, peygamberliği ispatlamak amacıyla yazılan eserlerden oluşan *Delâilü'n-nübüvve* literatürü ve daha geniş odakta bir semâvî dine mensup "kelâmcıların" nübüvveti

[28] Bu tez, 2022 yılında BRAIS (British Association for Islamic Studies) tarafından "İslâm Çalışmaları ve Müslüman Dünyası De Gruyter Ödülü"nü kazanmıştır. Elizabeth G. Price, *The Barāhima's Dilemma: Ibn al-Rāwandī's Kitāb al-Zumurrud and the Epistemological Turn in the Debate on Prophecy* (De Gruyter, 2024).

temellendirme bağlamında yüzleştikleri sorular özelinde incelemesi de buraya dahil edilmelidir. Buna göre *Kitâbü'z-Zümürrüd*, ana akım kelâmî literatürün dışındaki "radikal" bir metin değil, kelâmcıların nübüvvet lehine delilleri içeren eserlerinin ürettiği bir kültürün ürünü olmalıdır. Nitekim İbnü'r-Râvendî'nin Berâhime'ye atfettiği itirazlar, mütekellimûnun zaten aşina olduğu tartışmaların bir uzantısı olarak yorumlanabilir.

Bu tez ise zikredilen literatürden farklı olarak Bâkıllânî'nin Berâhime algısını ve itirazlarını merkeze alarak bir arkeolojik kazı yapmıştır. Dolayısıyla söz konusu literatüre tezin sınırlılıkları ve amaçları kapsamında atıf yapılmıştır. Bu açıdan tespit edilebildiği kadarıyla müstakil olarak Bâkıllânî özelinde Berâhime'nin alımlanmasını inceleyen bir çalışma yapılmamıştır.

Berâhime'nin nübüvvetin imkânına yönelik tenkitlerini analitik bir metotla inceleyen ikinci bölümün temel kaynakları *Temhîd* ve *Hidâyetü'l-müsterşidîn'*deki söz konusu tenkitleri ele alan müstakil başlıklardır. Bununla birlikte Bâkıllânî'nin Berâhime'ye verdiği cevapların önemli bir kısmı oldukça "vecîzdir". Bu yanıtları tam anlamıyla kavramak ve meseleyi derinleştirmek adına müellifin diğer eserlerine de başvurulmuştur. Bâhusus nefsî kelâm bağlamında *el-İnsâf*'a, mûcizenin hakikati kısmında müstakil olarak bu mesele için yazılmış *el-Beyân*'a, hüsün-kubuh konusunda fıkıh usulü eseri *et-Takrib ve'l-irşâd es-sağîr*'e başvurulmuştur. Ayrıca bilindiği kadarıyla *Temhîd*'in günümüze ulaşan tek şerhi olan,[29] Bâkıllânî'nin talebesinin talebesi Ebû'l-Kâsım er-Rabaî ed-Dîbâcî'nin (ö. 478'den sonra) 2022 yılında yayımlanan *et-Tesdîd fi Şerhi't-Temhîd* isimli eseri de yer yer kullanılmıştır.[30] Bununla birlikte hem mütekaddim Eş'arî geleneğindeki sürekliliği hem de Bâkıllânî'nin ayrıştığı yerleri gözler önüne sermek adına İmam Eş'arî'nin *el-Lüma'*sına, İbn Fûrek'in (ö. 406/1015) Eş'arî'nin kelâma dair görüşlerine yer verdiği *Mücerredü makâlât'*ına, İbn Fûrek'in *el-Hudûd*'una, Cüveynî'nin *el-İrşâd*'ına ve diğer bazı Eş'arî metinlere sıkça atıfta bulunulmuştur. Öte yandan kelâm sıfatının hakikati, mûcizenin tanımı ve şartları ve hüsün-kubuh meselelerinde hem Eş'arî geleneğin mukabili pozisyonu belirginleştirmek hem de

[29] *Temhîd*'in günümüze ulaşmayan diğer şerhleri hakkında bilgiler için bkz. Hassan Ansari - Jan Thiele, "Discussing al-Bāqillānī's Theology in the Maghrib: 'Abd al-Jalīl b. Abī Bakr al-Dībājī al-Raba'ī's al-Tasdīd fī sharḥ al-Tamhīd", *Al-Qanṭara* 39 (19 Kasım 2018), 131, 12. dp.

[30] Bâkıllânî'nin eserlerinin Batı İslâm dünyasındaki alımlanışı, *et-Tesdîd*'in ayrıntılı bir incelemesi ve metnin örnek bir analizi bağlamında ed-Dîbâcî'nin Bâkıllânî'nin son görüşü olan hâl teorisini kabul edişi hakkında bkz. Ansari - Thiele, "Discusiones sobre la teología de al-Bāqillānī en el Magreb".

Berâhime ve Mu‘tezile’nin yer yer benzeşen tavırlarını detaylandırmak adına Kâdî Abdülcebbar’ın *Şerhu’l-Usûli’l-hamse*[31] ve *el-Muğnî*’sinden, ayrıca Kâdı’yla alakalı ikincil literatürden faydalanılmıştır.

Bâkıllânî’de Berâhime’nin nübüvvet eleştirilerini ele alan müstakil bir kitap çalışması bulunmamaktadır. Bununla birlikte bu konuya hasredilmiş makale düzeyindeki tek çalışma ise Ekrem Uysal’ın 2021 yılında yayımladığı “Bâkıllânî’nin Nübüvveti İspat Noktasında Berâhime’nin Eleştirilerine Verdiği Cevaplar” çalışmasıdır.[32] Uysal’ın çalışması eleştirileri ve cevapları tasvirî bir şekilde ele almaktadır. Abdülazîz el-Mecdûb’un 1986’da kaleme aldığı *el-Kâdî Ebû Bekir el-Bâkıllânî ve ârâühü’l-kelâmiyye ve’l-felsefiyye* çalışması, söz konusu itirazları bir kitap bölümü olarak ele alan eserlerden biridir. el-Mecdûb “en-Nübüvve” başlığında *Temhîd*’deki eleştirilerin ve cevapların bir kısmını hemen hiçbir yoruma yer vermeksizin tekrarlar.[33] Muhammed Hüseyin Ebû Sa‘de’nin *el-Menhecü'n-nakdî 'inde'l-Bâkıllânî* eseri de el-Mecdûb’un metniyle benzer bir konumdadır. “Nakzu Edilleti Münkirî en-Nübüvvât (el-Berâhime)” adlı bölümde Ebû Sa‘de, kısa değerlendirmeler yapmakla birlikte büyük ölçüde *Temhîd*’deki eleştirilere ve cevaplara yer verir.[34] Türkçe literatürdeki dikkat çekici eser ise Muzaffer Barlak’ın 2013 yılında hazırladığı “Bir Kelâm Problemi Olarak Nübüvvet -Bâkıllânî ve Kâdî Abdülcebbar Örneği-“ isimli doktora tezinin kitaplaşmış hali olan *Kelâm'da Nübüvvet Tartışmaları*’dır (2015).[35] Barlak, kitabının üçüncü bölümünün “Kelâmî Ekollere Karşı Nübüvvet Savunusu” kısmında söz konusu itirazları ve yanıtlarını inceler. Bu eser, görebildiğim kadarıyla itirazları ve cevapları bu derece detaylı ele alan ilk çalışmadır. Bununla birlikte mezkûr bölüm yer yer değerlendirmeler olmakla birlikte büyük ölçüde tasvîrîdir. Eleştiriler, *Temhîd*’dekine uygun şekilde sıralanıp cevaplanır. Diğer bir ifadeyle

---

[31] *Şerhu Usûli’l-hamse*’nin aidiyeti konusundaki tartışmalar için bkz. Orhan Şener Koloğlu, *Cübbailer’in Kelâm Sistemi*, 2017, 26; Kâdî Abdülcebbar, *Şerhu’l-Usûli’l-hamse*, 2/1/49-50.

[32] Ekrem Uysal, “Bâkıllânî’nin Nübüvveti Ispat Noktasında Berâhime’nin Eleştirilerine Verdiği Cevaplar”, *Anemon: Muş Alparslan Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* IX (2021), 63-70; Aynı makale aynı bir kitap bölümü olarak da yayımlanmıştır. Ekrem Uysal, “Bâkıllânî’nin Nübüvveti İspat Noktasında Berâhime’nin Eleştirilerine Verdiği Cevaplar”, *İslâm Düşüncesinde Eleştiri Kültürü ve Tahammül Ahlâkı- II*, (2021), 447-464.

[33] Abdülaziz el-Mecdûb, *el-Kâdî Ebû Bekir el-Bâkıllânî ve ârâühü’l-kelâmiyye ve’l-felsefiyye* (Beyrut-Tunus: Dâru İbn Hazm - Daru Sahnûn, 2009), 303-308.

[34] Muhammed Hüseyin Ebû Sa’de, *el-Menhecü’n-nakdî ’inde’l-Bâkıllânî* (Kahire: Dârü Ebû Hürriyye, 1991), 272-292.

[35] Muzaffer Barlak, *Kelâm’da Nübüvvet Tartışmaları: Bâkıllânî ve Kâdî Abdülcebbar Örneğinde Eş’ariyye-Mu’tezile Kritiği* (Ankara: Ankara Okulu, 2015).

itirazlar, belirli bir kurgu ve bütünlük içinde kaleme alınmamıştır. Öte yandan Berâhime'nin tenkitlerine kitabın farklı yerlerinde bağlamına uygun olarak atıf yapılmıştır.[36] Kitabın hususiyetlerinden birisi, nübüvvetle alakalı hemen her meseleye ilişkin Bâkıllânî'nin görüşlerine yer verip yorumlamasıdır. Ayrıca bazı konuların Kâdî Abdülcebbar'la mukayeseli olarak işlenmesi de eserin öne çıkan özelliklerindendir. Yukarıda zikredilen ikincil literatürde de Bâkıllânî'nin sunduğu Berâhime eleştirilerine atıf vardır. Ancak bu atıflar, oldukça mevziîdir. Bununla birlikte tüm bu çalışmaların ortak noktası *Hidâyetü'l-müsterşidîn*'in yayımlanmasından önce kaleme alınmış olmalarıdır. Bu sebeple daha önce değinildiği üzere hususen mûcizenin delâletiyle alakalı itirazlar bu metinlerde yer almamıştır.

[36] Örnek olarak bkz. Barlak, *Kelâm'da Nübüvvet Tartışmaları*, 144, 195-196.

BİRİNCİ BÖLÜM
BERÂHİME'NİN TARİHSEL KİMLİĞİ VE İTİRAZLARININ TARİHİ

Bu bölüm Berâhime'nin peygamberliğin imkânına yönelik eleştirilerine karşılık Bâkıllânî'nin verdiği cevaplara bir mukaddime olarak Berâhime'nin tarihine odaklanacaktır. Bu amaçla Bâkıllânî'deki hakîm bir Tanrı'ya inanan, hüsün-kubhun zâtî olduğunu savunan, aklî teklifi kabul eden Berâhime tasavvurunun tarihi ele alınacaktır. Bu bağlamda Bâkıllânî öncesi İslâm dünyasındaki Berâhime imajı metinler üzerinden kronolojik olarak izlenecektir. Berâhime'nin kimliği ortaya çıkarıldıktan sonra Bâkıllânî'deki itirazlarının tarihsel serüveni ortaya konacaktır. Böylece Eş'arî mütekellimin Berâhime ve itirazlarına ilişkin alımlamasının kaynakları gün yüzüne çıkmış olacaktır.

1. Bâkıllânî'de Berâhime'nin Kimliği

Bâkıllânî'nin Berâhime'nin kimliğine dair bilgi verdiği tek eseri, muhtemelen 360/970 yılı civarında yazılan *Temhîd*'dir.[37] Bu eserin "Bâbü'l-kelâm ale'l-Berâhime" başlığında Berâhime'nin itirazlarını ele almadan önce onlar hakkında oldukça az bilgi verir. Buna göre Berâhime nübüvvet hususunda ikiye ayrılmıştır. İlk grup, Allah'ın hikmeti ve sıfatları gereği mahlukâta peygamber gönderilmesini mutlak anlamda reddeder. Onlara göre bir yaratılmışın, Tanrı'nın elçisi olma imkânı yoktur. İkinci grup ise nübüvveti tamamen inkâr etmeyip yalnızca bir nebînin gönderildiğini kabul edenlerdir. Bunlar da ikiye ayrılır. İlk kısmı, Hz. Âdem (as) dışında bir nebînin gönderilmediğini iddia eder. Onun hâricindeki nübüvvet iddiaları yalandır, bâtıldır. İkinciler ise Hz. Âdem'i (as) değil Hz. İbrahim'i (as) aynı konuma koyar ve diğer peygamberleri kabul etmez. Bâkıllânî, onların tüm görüşlerinin bu kadar olduğunu ifade eder.[38]

Bâkıllânî itirazları boyunca bu iki gruba da yer yer atıfta bulunur. Ancak asıl muhatabı, takdir edilebileceği üzere nübüvveti tamamen reddeden birinci gruptur. Zira o, ikinci grubun bir peygamberin gönderilmesini kabul etmekle nübüvvetin yalnızca

[37] Thiele, "IV. Yüzyıl İslâm Kelâmında İrade Hürriyeti Anlayışları", 389; Thiele, "Kurtuba ile Nîşâbur Arasında", 316; David Thomas, "al-Bāqillānī", *Christian Muslim Relations: A Bibliographical History, Volume II*, ed. David Thomas - Alexander Mallett (Leiden: Brill, 2010), 448.

[38] Bâkıllânî her ne kadar "iki gruba ayrılır" dese de aslında üç farklı görüş sayar. Onun iki grupla kastının nübüvveti kabul edenler ve etmeyenler olduğunu söylemek mümkündür. Bâkıllânî, *Temhîd*, 126-127.

imkânını değil vukuûnu da kabul ettiklerini vurgular. Bu açıdan Bâkıllânî'ye göre kendileri, kabul ettikleri peygamberin nübüvvetine hangi sebeple inanıyor ve bunu meşru görüyorlar ise diğer nebîler için de aynı sürecin işletilebileceğini belirtir.[39] Bu sebeple asıl odaklanılması gereken, nübüvvetin imkânı ve ilk grubun buna yönelik itirazlarının cevaplanmasıdır. Bu itirazların her birine numara verilerek başlıklandırılmıştır. İşlevsellik sağlanması adına tez boyunca itirazlara bu başlıklarla atıf yapılacaktır. Numara olarak atıfta bulunulan itirazların tam hâli, "Berâhime'nin İtirazlarının Tarihi" başlığının sonunda, "Tablo 1: Berâhime'nin Nübüvvetin İmkânına Yönelik İtirazlarının Listesi" kısmında bulunmaktadır.

İlk grup tasvir edilirken nübüvvetin imkânının reddinin ana sebebi olarak gösterilen "hikmet", eleştirilerin temel dayanaklarından biridir. (3) "Resul ile Mürsel İleyh Aynı Cins Değildir", (4) "Ezelde Kâfir Olacağı Bilinen Kimselere Nebî Gönderilmesi Hikmetle Çelişir", (14) "Aklın Yasak Gördüğünü Nebînin Mubah Kılması, Hikmetle Çelişir" ve (15) "Aklın Kabih Gördüğü İbadetlerin Emredilmesi Hikmetle Çelişir" eleştirilerinden anlaşıldığı kadarıyla Berâhime'nin Tanrı tasavvurunda hikmet merkezî sıfatlardan biridir. Bu sebeple akıl nimeti varken insanlığa elçi göndermek onlara göre abestir.[40] Ayrıca kulların tümü aynı cinsten olmasına rağmen risâleti onlardan birine tevdi etmek, hikmetle çelişen bir kayırmacılıktır. Akla yaptıkları bu vurgunun diğer bir neticesi ise onların aklî teklifi kabul etmeleridir. Bu teklif türünü anlamlandırmak için Mu'tezile'nin teklif tasavvuruna bakılabilir. Kâdî Abdülcebbar'ın ayrımına göre teklifin iki türü bulunur. Akıl tarafından ızdırarî ya da kesbî şekilde bilinen teklif, aklî teklif olarak isimlendirilir. Sem' yoluyla bilinen teklif ise sem'îdir. Bu sebeple sem'î teklif ancak nebînin haberi ile bilinebilir. Kâdî, Berâhime'nin sem'î teklifi reddederek yalnızca aklî teklifi kabul ettiğini ifade eder.[41] Bâkıllânî'nin de Berâhime'nin aklî teklif kabulüne dayanarak onları ilzam etmesi bu bilgiyi teyit eder. Öte yandan Berâhime'nin hüsün-kubuh konusunda Mu'tezilî pozisyonu benimsediği (13) "Akıl İnsanları Nübüvvetten Müstağni Kılar" eleştirisinde açıkça serdedilir. Bu bağlamda hakîm bir Tanrı'nın "kabih" bir fiil işlemesi de mümkün değildir. Dolayısıyla hüsün-kubuh bağlamında yer yer onların

[39] Bâkıllânî, *Temhîd*, 155-156.
[40] Bâkıllânî, *Hidâyetü'l-müsterşidîn*, 3/464.
[41] Teklifin şeriat ve akıl kısımlarının ilim ve amel açısından taksiminin ayrıntıları için bk. Mesut Erzi, *Kâdî Abdülcebbâr'da Akıl ve Dil* (İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2022), 230-237.

Mu‘tezile’nin/Kaderiyye’nin kardeşleri olduklarını belirtir.[42] Nitekim Berâhime’ye göre de bir failin bir menfaati elde etmek ya da bir zararı def etme amacı gütmeksizin bir fiil yapması mümkün değildir.[43] Bâkıllânî’nin Berâhime ile Mu‘tezile arasında kurduğu bu “yakınlık” dikkat çekicidir. Tâbiri caizse Berâhime, nübüvveti inkâr eden “Mu‘tezile”dir. Bu yakınlığın diğer tezahürlerinden biri, onların (1) “Resul ile Mürsilin Farklı Cinsten Olması Mümkün Değildir” ve (3) “Resul ile Mürsel İleyh Aynı Cins Değildir” itirazlarını istidlâl bi’ş-şâhit ale’l-gâib yöntemi üzerinden yöneltmeleridir. Bu yöntemin yanlış kullanımları noktasında Eş‘arî geleneğin Mu‘tezile’ye eleştirisi düşünüldüğünde Berâhime ile Mu‘tezile benzerliği kuvvetli hale gelir. Bu “kastî” yakınlaştırmanın Mu‘tezile’yi gayrimüslim bir grupla “özdeşleştirerek” pozisyonlarını zayıflatma amacı güttüğü söylenebilir.[44]

Ana hatları verilen Berâhime’ye ilişkin Bâkıllânî’nin bu tasavvurunun kaynakları nelerdi? Bu tasavvurun oluşum sürecini bütünlüklü bir şekilde ortaya koymak, Bâkıllânî öncesi Berâhime’ye dair İslâm dünyasındaki birikimin izleğini takip etmekle mümkündür. İkinci kısım, bu imkânın izini sürecektir.

2. Bâkıllâni’ye Gelen Süreçte Berâhime’nin Kimliği

Elimizdeki verilere göre Berâhime’ye ilişkin yazılı en erken malzeme *Kelile ve Dimne* isimli esere dayanır.[45] Milâdî III. yüzyılda bir Hint hükümdarının şehzadeleri için bir

---

[42] Lawrence, Bâkıllânî’nin Mu’tezile’yi Berâhime ile ilişkilendirmesinin sebebinin onların “ortodoksi”den ne kadar saptığını vurgulamak olduğunu belirtir. Lawrence, *Shahrastani on the Indian Religions*, 88.

[43] Bâkıllânî, *Temhîd*, 130.

[44] Price, İbnü’r-Râvendî’nin İslâm’daki Tanrı ve peygamber tasavvuru ile Kur’ân’ın taklit edilemezliği aleyhinde telif edilen kitapların amacının -kendi otobiyografisi göz önünde bulundurulduğunda- Mu’tezile ile bir yüzleşme olarak okunabileceğini belirtir. Zikredilen kitapların sonraki dönemlerde Eş’arî, Şiî ve Hristiyanlar arasında yaygınlaşmasının nedeni de muhtemelen budur. Zira Mu’tezilî pozisyonları eleştirmek adına İbnü’r-Râvendî’nin kitapları işlevsellik kazanmış gibidir. Price, *The Barāhima’s Dilemma*, 9.

[45] Arapların Hindistan’a dair bilgileri İslâm öncesine dayanır. Nitekim Arap tüccarlar Hint dünyası ile Mısır ve Suriye arasında ticarî faaliyetlerini sürdürüyordu. Bununla birlikte fetihlerle birlikte Müslümanlar denizlerde de hakimiyet sağladıktan sonra ilişkiler oldukça hızlanmıştır. Özellikle Hint coğrafyasının batı kıyıları ve Seylan’da müslüman tüccarlar kendi bölgelerindeki kadar rahat bir hareketlilik kazanmıştır. Khaliq Ahmad Nizami, “Hindistan (Din)”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 18/85; Nihal Şahin Utku, “Orta Çağ’da Hint Okyanusu’nda Doğu-Batı Etkileşiminde Müslüman Tüccarın Rolü”, *Doğu-Batı Medeniyetlerinin İnşasında Tarih, Kültür, Sanat, Felsefe ve Din*, (2019), 312-314; Price, *The Barāhima’s Dilemma*, 106-107; II. asrın başlarında kelâmcıların Sümeniyye atıfları da erken dönemde Hint dünyası hakkındaki bilgilerinin mevcudiyetine dikkat çeker. Bkz. Orhan Şener Koloğlu, “Kelâm ve Mezhepler Tarihi Literatüründe Berâhime”, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* XIII/1 (2004), 173; Ayrıca kelâmın oluşum yıllarında Hintlilerle yapılan teolojik tartışmalara ilişkin veriler de mevcuttur bkz. Sarah Stroumsa, *Freethinkers of Medieval Islam: Ibn al-Rawandi, Abu Bakr al-Razi, and Their Impact on Islamic Thought* (Leiden: E.J. Brill, 1999), 160, 73. dp.

Vişnu rahibine hazırlattığı bu metin, hacimce artıp zenginleşerek önce Pehlevîceye ardından ise İbnü'l-Mukaffâ' (ö. 142/759) tarafından Arapçaya tercüme edilmiştir.[46] Eser, Berâhime'nin reisi, Hintli filozof Beydebâ ile Debşelim adlı hükümdar arasında geçen fabllardan oluşmaktadır. Beydebâ'nın Berâhime'den olması dışında metinde Berâhime'ye doğrudan atıfların yapıldığı tek hikâye, "İlâz, Belâz ve Îrâht" isimli on birinci fabldır. Bu meselde Berâhime'ye bir hükümdarın rüyasını tabir eden zâhit kimseler[47] şeklinde atıf yapılır.[48] Berâhime'nin rüya tabiriyle irtibatının daha erken görülebilecek bir atfı da mevcuttur. Nispeti doğru olmasa da İbn Sîrîn'e (ö. 110/729) atfedilen *Müntehabü'l-kelâm fî tefsîri'l-ahlâm* eserinde Berhemî figürü, rüya tabircisi olarak yeniden karşımıza çıkar.[49]

Berâhime'ye dair ilk sistematik bilgilerin İslâm dünyasına ulaşması ise II. asrın ikinci yarısına tarihlenir.[50] Rus şarkiyatçısı Vladimir Fedorovich Minorsky, (ö. 1966), Mervezî (ö. 523/1128) ve Gerdîzî'nin (5/11. yüzyıl) metinlerinin[51] ışığında Hint dinleri hakkında yazan erken dönem kaynaklarının çoğunun yaygın bir şekilde kullandığı bir raporun var olduğu sonucuna varır. Bu rapor, Abbâsî bürokrasisinin meşhur ailesi Bermekîlerin ikinci temsilcisi Yahyâ b. Hâlid el-Bermekî'nin (ö. 190/805) isteği

[46] Adnan Karaismailoğlu, "Kelîle ve Dimne", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 25/210.

[47] "Hintli âbit" imajının İslâm öncesindeki kaynakları ve bu imajın İslâm dünyasına aktarımının detaylı bir analizi için bkz. 23-105. Price, *The Barāhima's Dilemma*, 23-105.

[48] Beydebâ, *Kelîle ve Dimne*, çev. İbnü'l-Mukaffa' (Kahire-Bulak: Matbaâtü'l-Emîriyye, 1936), 274-294; Beydebâ, *Kelîle ve Dimne*, çev. Ulvi Murat Kılavuz (İstanbul: İz Yayıncılık, 2003), 221-233.

[49] Ahmet Yücel, "İbn Sîrîn", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 20/358-359; İbn Sîrîn, *Müntehabü'l-kelâm fî tefsîri'l-ahlâm* (Matbaâtü Mustafa el-Halebî el-Bâbî ve Evlâduhû, 1940), 1/147.

[50] Lawrence, Şehristânî'den önce İslâm dünyasında Hint dünyasına ilişkin metinlerin üç kategoride toplanabileceğini ifade eder. Bunların ilki İbn Serâbiyûn (III/X. yüzyıl), Büzürg b. Şehriyâr er-Râmhürmüzî (IV./X. yüzyıl [?]) gibi müelliflerin eserlerinden oluşan "acâib" literatürüdür. İkincisi Müslüman seyyah ve coğrafyacıların metinleridir. İleride detaylıca atıfta bulunulacak olan İbn Hurdâzbîh'in *Kitâbü'l-Mesâlik ve'l-memâlik e*seri bu kısma dahildir. Son grup ise İbnü'n-Nedîm (ö. 385/995 [?]), Makdisî gibi isimlerin başını çektiği ansiklopedist yazarların eserleridir. Lawrence, *Shahrastani on the Indian Religions*, 17-23; Price ise beş başlık sunar: a. tüccarların ve denizcilerin raporları, b. coğrafya kitapları, c. dünya tarihi olarak görülebilecek tarih kaynakları, d. dinler-mezhepler tarih ve ansiklopedik metinler ve e. Yahyâ el-Bermekî örneğinde görüleceği üzere devletin hazırlattığı raporlar. Price, *The Barāhima's Dilemma*, 108-110.

[51] Minorsky, Mervezî'nin *Tabâ'i'u'l-hayevân*'ından seçtiği bazı metinleri orijinali ve kendi şerhleriyle birlikte *Sharaf al-Zamān Tāhir Marvazi: on China, the Turks and India* ismiyle yayımlamıştır. Gerdîzî ise 442/1050 yılında Farsça kaleme aldığı *Zeynü'l-ahbâr*'da İslâm öncesi İran tarihinden 423/1032'e kadar hilafet, 432/1041'e kadar ise Horasan tarihini ele alır. Christine Woodhead, "Minorsky, Vladimir Fedorovich", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2005), 30/116; Orhan Bilgin, "Gerdîzî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1996), 14/29.

doğrultusunda hazırlanmıştır.[52] Günümüze ulaşmayan bu belgeye sonraki metinler tarafından yapılan atıfları Mervezî'nin metninin şerhinde titiz bir şekilde inceleyen Minorsky, belgenin içeriğinin bir resmini ortaya koymaya çalışmıştır.[53] Rus şarkiyatçı, bizim kaynaklarımız açısından da önemli olan, ileride değineceğimiz İbn Hurdâzbih ve Makdisî gibi tarihçilerin de bu raporun verilerinden yararlandığını delilleriyle ortaya koymuştur. Raporu milâdî 800 yılına tarihlendiren Minorsky'nin bu tespiti, Berâhime'ye ilişkin ayrıntılı bilgilerin söz konusu dönemde mevcut olduğunu ortaya koyar. Bu raporun önemli bir kısmı, Hint inançları ve dini uygulamalarını kapsar. Minorsky, İbn Hurdâzbih'in "Hint dinleri kırk iki tanedir. Onların bir kısmı, hem yaratıcıyı hem peygamberleri kabul eder. Bir kısmı, peygamberleri reddeder. Diğer bir kısmı ise her ikisini de reddeder."[54] şeklindeki ifadesinin bu rapora dayandığını düşünür. Zira Bağdat'ta yaşayan İbn Hurdazbih'in bu raporun bir kopyasını elde etmesi kuvvetle muhtemeldir.[55] Onun *Kitâbü'l-Mesâlik ve'l-memâlik* isimli eserinin ilk versiyonunu 232/846-7'de, özet halini ise 272/885'te kaleme aldığı[56] düşünüldüğünde raporun üretildiği tarih ile metnin telif tarihi arasındaki yakınlık da Minorsky'nin tespitini güçlendirir.[57] Günümüze

---

[52] Yahyâ el-Bermekî Hint kültürüne ait kitapların tercüme edilmesi için de çaba harcamıştır. Koloğlu, "Kelâm ve Mezhepler Tarihi Literatüründe Berâhime", 173; Bununla birlikte Lawrence, bu tercüme hareketinin Sanskritçedeki "kutsal ve spekülatif literatürünün" tamamını göz ardı eden bir yapı arzettiğini aktarır. Lawrence, *Shahrastani on the Indian Religions*, 84-85 İbnü'n-Nedîm filozof Kindî'nin (ö. 252/866 [?]) bu rapordan üretildiği düşünülen kayıp bir eserine atıfta bulunur. Kindî, bu raporun tamamını gördüğünü ve onu istinsah ettiğini iddia eder. Kindî'nin bu eserinin içeriği *el-Fihrist*'te Hint diyarına ilişkin diğer bilgilerle karışmış bir halde bulunur. Bkz. 21.

[53] Şerefüzzaman Tâhir Mervezî, *Ebvabu fi's-Sin ve'l-Türk ve'l-Hind = Sharaf al-Zaman Tahir Marvazi on China the Turks and India; Tabaiü'l-hayevan*, çev. Vladimir Federovich Minorsky (Frankfurt am Main: Institut für Geschichte der Arabisch-Islamischen Wissenschaften an der Johann Wolfgang Goethe-Universität, 1993), 123-155.

[54] Ebü'l-Kâsım Ubeydullah b. Abdullah İbn Hurdazbih, *Kitâbü'l-mesâlik ve'l-memâlik*, ed. M. J. de Goeje (Leiden: E.J. Brill, 1889), 71.

[55] Minorsky, İbn Hurdâzbih'in bu pasajının sonraki yazarlarda, Gerdîzî, Mervezî ve kısmen Şehristanî'de bir blok halinde tekrar edildiğini vurgular. Ayrıca "Hintlilerin kırk iki kategori altında toplanan doksan dokuz mezhebe sahip olduğu" bilgisi ise Gerdîzî tarafından Ceyhânî'ye (330/942) atfedilir. Bu "tarihsel veri alışverişi" Birûnî'nin de dikkatini çekmiştir. O "Hintlilerin öğretileri ve dinleri konusunda bizim literatürümüzde mevcut tüm bilgiler, 'eleştirel incelemenin eleği tarafından asla elenmemiş bir malzeme yığını olup' bir kişinin diğerinden kopyaladığı ikinci el bilgilerdir." der. Mervezî, *Ebvabu fi's-Sin ve'l-Türk ve'l-Hind = Sharaf al-Zaman Tahir Marvazi on China the Turks and India; Tabaiü'l-hayevan*, 127-128; Ahmad, raporun sahibinin bu gözleminin, kendi din tasavvurundan Hint dinlerine yapılmış bir değerlendirme sonucu olduğunu ifade eder. Söz gelimi doksan dokuz mezhep Esmâü'l-Hüsnâ'nın sayısıyla irtibatlandırılabilir. Maqbul Ahmad, *Indo-Arab Relations* (New Delhi: Indian Council for Cultural Relations, 1969), 107-108.

[56] Sayyid Maqbul Ahmad, "İbn Hurdâzbih", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 20/78.

[57] Minorsky'nin bulguları, yorumları ve raporla alakalı geniş bir değerlendirme için bkz. Price, *The Barāhima's Dilemma*, 119-140.

metinleri ulaşan İslâm coğrafyacılarının en önemlilerinden olan İbn Hurdâzbih, yukarıda alıntılanan pasajdan hemen önce "Hintliler Yedi Cinstir" başlığı altında Hint toplumundaki yedi tane kastı sayar. Bu yedi kasttan ikincisi Berâhime'dir. Ancak ilk kast olan "Şâkeseriyye" bu yedi cinsin en değerlisidir. Bu sebeple kral da bunlar arasından seçilir ve diğer tüm cinsler onlara "secde" eder.

Sonraki eserlerde Berâhime'nin en değerli grup olarak görülmesi bu sıralamayla uyuşmamaktadır. Nihayetinde söz konusu Hint kastlarından hangilerinin nübüvveti reddettiği açık değildir. Bu bağlamda doğrudan Berâhime'nin peygamberliği kabul etmediği sonucunu çıkarsamak da mümkün değildir. Bununla birlikte Hint gruplarının bazılarının risâleti reddettiği bilgisinin -Minorsky'nin tespiti doğruysa- II/VIII. asrın sonlarına, ilk bilginin İbn Hurdâzbih'te bulunduğu düşünüldüğünde ise III/IX. yüzyılın ilk yarısına tarihlendirmek mümkündür. İbn Hurdâzbih'in Berâhime'ye dair verdiği diğer bilgiler ise onların "hamr ile nebîz" içmediği[58] ve Hintlilerin âbitlerinden olduğu şeklindedir.[59]

Minorsky'nin Yahyâ el-Bermekî'nin hazırlattığı raporla irtibatlandırmadığı İbn Hurdâzbih'in çağdaşı diğer bir isim ise Ya'kûbî'dir (ö. 292/905'ten sonra). İslâm tarih yazıcılığının ilk örneklerinden biri olan *Târihu'l-Ya'kûbî*'sinde Hint meliklerini sayan Ya'kûbî, üzerinde söz birliği edilen ilk Hint kralının "Berhemen" olduğunu ifade eder. İlm-i nücûm hakkında ilk konuşan, Hint sayılarını vaz eden gibi pek çok ilk Berhemen'e atfedilir.[60] İbn Hurdâzbih'ten farklı olarak Ya'kûbî, Hint ehlinin dininin "Berhemiyye" olduğunu belirtir ve bir kısmının puta taptığını söyler.[61] Burada farklı kast ve mezheplerle alakalı herhangi bir bilgi verilmez. Bağdat'ta doğup Abbâsî devletinde görev alan ve Hindistan dahil pek çok coğrafyayı görme fırsatı bulan Ya'kûbî'nin[62] zikredilen rapordaki bilgilerden haberdar olmaması dikkat çekicidir. İlk melik olan Berhemen'e yaptığı vurgu ile Hintlilerin tamamını Berâhime olarak görmesi arasında irtibat kurulabilir. Berâhime isminin söz konusu kraldan geldiğini çıkarsamak da mümkündür. Bu durumda yedi

[58] Hamrın haram, zinânın ise mubah oluşu; müslüman müelliflerin -zaman içinde atfedilen gruplar farklılaşsa da- genel olarak Hintlilerde bulunduğunu söyledikleri ortak temalar arasındadır. Price, *The Barāhima's Dilemma*, 115.
[59] İbn Hurdazbih, *Kitâbü'l-mesâlik ve'l-memâlik*, 64, 71.
[60] Hindistan'a ilişkin "felsefenin doğduğu yer" imajı, İslâm öncesi Yunan ve Roma kaynaklarına kadar götürülebilir. Price, *The Barāhima's Dilemma*, 112.
[61] İbn Vazıh Ahmed b. İshak b. Ca'fer Ya'kubî, *Târihü'l-Ya'kûbî* (Beyrut: Dâru Sadır, 1995), 1/84, 94.
[62] Murat Ağarı, "Ya'kūbî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 43/287.

kasttan biri dışında Hintlilerin tamamını kapsayan bir Berâhime tasavvurunun da İslâm dünyasında var olduğunu söylemek mümkündür.[63]

Nübüvveti inkâr eden Hint grubunun Berâhime olduğunu tasrih eden en erken veriler ise III/IX. asrın başına tarihlenmektedir.[64] İlk bulgu, 219-255 yılları arasında meşhur Zeydî kelâmcı Kâsım b. İbrahim el-Ressî (ö. 246/860) mi yoksa öğrencisi ya da oğlu tarafından mı yazıldığı tartışmalı olan *Kîtabü'r-redd ale'r-Ravâfız* metnindedir. Pines, bu eserde nübüvveti reddettiği söylenen İbrâhimiyye isimli grubun Berâhime olduğunu Saadia Gaon'un (Saîd b. Yusuf el-Feyyûmî) (ö. 332/943) *Kitâbu'l-Emânât ve'l-i'tikâd*'ına dayanarak temellendirir.[65] Zikredilen metinle aynı çağda yazıldığı düşünülebilecek diğer bir eser ise Ebû Îsâ el-Verrâk'ın (ö. 247/861) *el-Garîbü'l-meşrikî*'sidir. Van Ess ve Verrâk üzerine bir monografisi bulunan David Thomas'a göre bu kitapta Verrâk, Doğu'dan gelen Hintli bir yabancının, Berâhime'den birinin ağzından nübüvvet aleyhindeki iddiaları dillendirmiştir.[66] Ayrıca III/IX. yüzyılın ilk yarısında eserlerini üreten, Arapça yazan ilk Yahudî düşünürlerden Dâvûd b. Mervan el-

---

[63] Stroumsa; İslâm dünyasında Berâhime'nin "Sümeniyye, ashâbü'l-büdüd, el-bidede" gibi fırka isimlerinin tüm Hint dinlerini kapsayacak şekilde de bir kullanımının olduğunu belirtir. Stroumsa, *Freethinkers of Medieval Islam*, 159; Ayrıca bkz. Price, *The Barāhima's Dilemma*, 118.

[64] Abdülkahir Bağdâdî'nin aktardığı "Nazzâm'ın (ö. 231/845), Berâhime'nin nübüvvetin bâtıl olduğuna ilişkin fikrini beğendiği, ancak kılıçtan korktuğu için bunu söylemeye cesaret edemediği" bilgisi doğru ise -ilerleyen satırlarda değinilecek olan- el-Mukammis'in (III/IX. yüzyılın ilk yarısı) devrinde bu bilginin Müslümanlar arasında da olduğu sonucuna varılabilir. Tümer (ö. 1995), bu bilginin Nazzâm'ın sarfe düşüncesiyle irtibatlı olarak kendisine yapılan bir "yakıştırma" olduğunu belirtir. Öte yandan Lawrence'ın belirttiği üzere Bağdâdî'nin bu irtibatını doğrulayabilecek başka hiçbir veri yoktur. Ayrıca Bağdâdî'nin İmam Şâfiî'ye atfettiği (ö. 204/820) *Tashîhu'n-nübüvve ve'r-red ʿale'l-Berâhime* isimli eser günümüze ulaşmamıştır. İçeriğine dair sonraki eserlerde de herhangi bir nakil yoktur. Bununla birlikte Van Ess (ö. 2021), Hatîb el-Bağdâdî (ö. 463/1071) zamanında bu eserlerin tedavülde olduğunu ifade eder. Ayrıca Fahreddin er-Râzî de (ö. 606/1210) *Menâkıbü'ş-Şâfiî*'de bu hususta ilk defa eser üretenin İmam Şafiî olduğunu belirtir. Price buna dayanarak Nazzam olmasa bile çağdaşlarından birinde nübüvveti reddeden Berâhime fikri olmasının kuvvetle muhtemel olduğuna işaret eder. Buna dayanarak Price, Berâhime'nin nübüvvet inkârcısı imajıyla kelâmcıların muhatabı olarak diyalektik sürece ilk kimin kattığının belirsizliğini vurgular. Bununla birlikte potansiyel bazı adaylara dikkat çeker: Mu'tezilî kelâmcı Zürkân (ö. 278/891 veya 279/892) ile İmam Şâfiî ve Nazzâm'a atfedilen kitap ve görüşlere dayanarak bu iki ismin çağdaşı biri bkz. Ebû Mansur Abdülkahir b Tahir b Muhammed Temimi Abdülkahir Bağdadi, *el-Fark beyne'l-fırak ve beyânü'l-fırkati'n-naciye minhum* (Kahire: Dârü't-Türas, ts.), 131; Günay Tümer, "Brahmanizm", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 6/332; Lawrence, *Shahrastani on the Indian Religions*, 76; Price, *The Barāhima's Dilemma*, 143-144.

[65] Pines, "Shīʿite Terms and Conceptions in Judah Halevi's Kuzari", 167, 220-223; Abrahamov, Pines'ın bu görüşünü eleştirir ve Berâhime'nin İbrâhimiyye'ye döndüğünü değil, bir Sâbiî mezhebi olan İbrâhimiyye'nin Berâhime'ye dönüştürüldüğünü ifade eder. Bu görüşünü detaylıca temellendirmeye çalışır. Bkz. Abrahamov, "The Barāhima's Enigma A Search for a New Solution", 74-75, 84-91; Abrahamov'un görüşünün eleştirisi için bkz. Stroumsa, *Freethinkers of Medieval Islam*, 146; Koloğlu, "Kelâm ve Mezhepler Tarihi Literatüründe Berâhime", 186-187.

[66] Stroumsa ise Maniheist mitolojinin bir karakteri olabileceğini öne sürer. Price, *The Barāhima's Dilemma*, 203-204.

Mukammis'in[67] *'Işrûn makâle'*si Berâhime'nin peygamberliği reddeden bir argümanına yer verir.[68] III. asır boyunca -muhtemelen- birbirinden bağımsız bu üç ismin Berâhime'ye dair sahip oldukları temel resmin aynı olması dikkat çekicidir.[69] Berâhime'ye yönelik bu imajı devam ettiren ve kuvvetle muhtemel yayılmasında en etkili olan isim ise İbnü'r-Râvendî'dir. İleride detaylıca inceleneceği üzere İbnü'r-Râvendî *Kitâbü'z-Zümürrüd* isimli eserindeki nübüvvet eleştirilerini Berâhime'ye atfetmiştir. Müslüman müelliflerin yazdığı zikredilen iki eserden farklı olarak hem *Kitâbü'z-Zümürrüd*'ün pasajları günümüze ulaşmış hem de risâleti inkâr açıkça Berâhime'ye atfedilmiştir.

Öte yandan Sünnî kelâmın kurucu isimleri İmam Eş'arî ve İmam Mâtürîdî'de de (333/944) bu Berâhime tasavvuru süreklilik kazanır.[70] Bölümün başında alıntılanan pasajda Eş'arî, Berâhime'nin peygamberliği reddettiğini açıkça vurgular. Mâtürîdî ise *Te'vîlâtü'l-Kur'ân* isimli tefsirinde "Allah'ın kendisini ve elçilerini yalanlayacağını bildiği kimselere peygamber göndermesinin hikmet sıfatıyla çelişmesi" sebebiyle Berâhime'nin nübüvveti inkâr ettiğini vurgular.[71] Bununla birlikte Şiî âlim Nevbahtî'nin (ö. 310/922) günümüze ulaşmayan ancak bazı pasajlarını İbnü'l-Cevzî'nin (ö. 597/1201) *Telbîsü İblîs*'inden öğrenebîldiğimiz *el-Ârâ' ve'd-diyânât*'ında ise Berâhime'nin yaratıcıyı, peygamberleri, cennet ve cehennemi kabul ettikleri belirtilir.[72] Bu farklılık -ileride ayrıntılı ele alınacağı üzere- Berâhime'nin üç farklı sınıfa ayrıldığı göz önünde bulundurulduğunda çözüme kavuşur. Müelliflerin kendi amaçlarına dayanarak bu üç

---

[67] Dawud Al-Muqammas, *Twenty Chapters*, çev. Sarah Stroumsa (Provo, Utah: Brigham Young University, 2017), xviii-xix.

[68] Sarah Stroumsa, "The Barāhima in Early Kalam", *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 6 (1985), 234-235; Abrahamov, el-Mukammis'in Berâhime'ye atfettiği nübüvveti inkâr eleştirisinin tam olarak Bâkıllânî'de bulunmaması sebebiyle Eş'arî kelâmcının bu metni görmüş olmasının uzak bir ihtimal olduğunu ifade eder. Abrahamov, "The Barāhima's Enigma A Search for a New Solution", 81; *Işrûn Makale*'nin Berâhime bağlamında ayrıntılı bir değerlendirmesi için bkz. Price, *The Barāhima's Dilemma*, 187-196.

[69] Calder, "The Barāhima", 42; Calder, "Berahime", 184.

[70] Mes'ûdî, söz konusu iki kelâmcının çağdaşı iki isim olan Kâ'bî'nin (ö. 319/931) günümüze ulaşmayan *'Uyûnü'l-mesâil ve'l-cevâbât*, çok yönlü Şii âlim Hasan b. Mûsâ el-Nevbahtî'nin ise *el-Ârâ ve'd-diyânât* adlı eserinde Hint mezhepleri ve görüşleri hakkında yazılanları gördüğünü, ancak kendisinin verdiği bilgilerin onların metinlerinde bulunmadığını belirtir. Nevbahti'nin Berâhime atfına müteakip satırlarda değinilecektir. Ebü'l-Hasen Ali b. Hüseyin b. Ali Mes'udi, *Mürûcü'z-zeheb ve me'âdinü'l-cevher* (Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 1415), 1/63; Krş. Ebü'l-Hasen Ali b. Hüseyin b. Ali Mes'ûdî, *Mürûcü'z-zeheb ve me'âdinü'l-cevher = Altın Çayırları ve Cevher Kaynakları.* (Ankara : Ankara Okulu Yayınları, 2023), 108.

[71] Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd Semerkandî Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân* (İstanbul: Mizan Yayınevi, 2008), 13/283.

[72] Telbîsü İblîs'ten Nevbahtî'nin pasajını alıntılayan Kraus, "Beiträge Zur Islamischen Ketzergeschichte", 1934, 343; Bedevî, *Min Târihi'l-İlhâd fi'l-İslâm*, 163.

gruptan birini öne çıkardığını söylemek mümkündür. Buna göre III/IX. asrın başında hem İslâm dünyasının merkezi olan Bağdat'ta ve hem de doğuda, Mâverâünnehir'de nübüvveti reddeden Berâhime figürü yerleşmiş gözükmektedir.

IV/X. yüzyılın ilk yarısında Hint dünyasına ilişkin bilgileri elde ettiğimiz tarihçi ve coğrafyacı isim ise Mes'ûdî'dir. İmam Eş'arî'nin de talebelerinden olan ve Hindistan dahil pek çok ülkeye seyahatte bulunan Mes'ûdî,[73] meşhur eseri *Mürûcu'z-zeheb*'de Hint dünyası hakkında ayrıntılı bilgiler sunar. Eserinin iki versiyonundan daha az hacimli olan, 336/947 yılında tamamlanmış hali günümüze ulaşmıştır.[74] Mes'ûdî, Ya'kûbî'yi teyit ederek Hintlilerin ilk kralının pek çok ilkin kendisinin iktidar döneminde ortaya çıktığı Berhemen olduğunu ifade eder.[75] Ya'kûbî'den farklı olarak onun aktardığı ilgi çekici bir tartışma ise Berhemen'in kimliğine ilişkindir. Bir görüşe göre Berhemen, Hint diyarına peygamber olarak gönderilen Hz. Âdem'dir (as). İkinci görüş ise kitapta zikredildiği veçhiyle onun yalnızca bir melik olmasıdır. Mes'ûdî, ikinci görüşün daha meşhur olduğunu da ifade eder.[76] Hatırlanacağı üzere Bâkıllânî'deki görüşlerden biri de Berâhime'nin yalnızca Hz. Âdem'i resul kabul ettiği üzerineydi. Buna dayanarak söz konusu görüşün izinin Mes'ûdî'ye kadar götürülebileceğini söylemek mümkündür. Buradaki ilginç detaylardan biri, Berâhime'nin üç yüz altmış sene hüküm süren Berhemen'in çocukları olarak görülmesidir. Mes'ûdî, Berâhime'nin en değerli sınıf (*ecnâs*) olduğunu ve diğer Hintlilerin onlara hürmet ettiğini vurgular. Böylece İbn Hurdâzbih'teki kast sıralamasından ayrışmış olur. Kitapta Berhemen'in iktidarı döneminde Berâhime'nin hakîmlerinden yedi kişinin aralarındaki şu sorgulaması aktarılır:

> Âlemin hakikati ve sırrı nedir? Nereden geldik? Nereye gidiyoruz? Yokluktan varlığa çıkmamızın ya da zıttının bir hikmeti var mı? Bizi

[73] Mes'ûdî, yaklaşık bir yıl Hindistan'ın farklı yerlerine seyahatlerde bulunmuştur. Tüm seyahatlerinin detayı için bkz. Zeynep Kaya Ünal, *Abbasî Dönemi'nde Bir Dünya Tarihi Anlatısı Kurmak Mes'ûdî ve Tarih Metodu* (İstanbul: Dergah Yayınları, 2024), 42-52.

[74] Casim Avcı, "Mes'ûdî, Ali b. Hüseyin", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2004), 29/353-354.

[75] Mes'ûdî'nin Berhemen hakkında verdiği bilgilerin önemli bir kısmı Ya'kūbî'de mevcuttur. Mes'udi, *Mürûcü'z-zeheb*, 1/61-62; Krş. Mes'ûdî, *Mürûcü'z-zeheb= Altın Çayırları*, 103-106.

[76] Mes'udi, *Mürûcü'z-zeheb*, 1/63; Pines, *Kîtabü'r-redd ale'r-Ravâfiz* ve Gaon'un metninde ilk insan, ilk peygamber, ilk kural koyucu olarak tasvir edilen Hz. Adem'in Hint dünyasındaki karşılığının Manu olabileceğini belirtir. Pines, "Shī'ite Terms and Conceptions in Judah Halevi's Kuzari", 222-223; Bu görüşün eleştirisi için bkz. Jalki, "Evolution of the Figure of the Brahmin in Early Muslim Writings", 35.

> yoktan yaratan (muhteri‘) ve bedenlerimize varlık veren, bizi yaratmakla bir fayda mı elde ediyor? Bu âlemden yok olmamızla kendisinden bir zarar mı def olunuyor? Bizdeki gibi onda da bir ihtiyaç ve eksiklik mevcut mudur? O, her açıdan müstağni midir? [Böyle ise] bizi var edip pek çok haz ve acı [çektirdikten] sonra yok etmesinin, fâni kılmasının sebebi nedir?[77]

Bu pasaj Berâhime'nin âlem ve Tanrı tasavvuru hakkında önemli veriler sunar. Öncelikle âlemi yoktan yaratan bir Tanrı vardır. Aynı şekilde Tanrı âlemi yok edecektir, yani âlem ezelî ve ebedî değildir. Bununla birlikte ahiret inancına ilişkin herhangi bir atıf yer almaz. Nitekim Mes‘ûdî, kendi seyahati esnasında gördüğü bir olayda bir kralın cenaze merasimini ayrıntılı olarak anlatır. Ölüm meleğine de atıfta bulunan bu merâsim, müslüman cenazesine oldukça benzer oluşuyla dikkat çeker. En önemli farklılık, cesedinin yakılması ve küllerinin rüzgârda savrulmasıdır.[78] Bununla birlikte Tanrı tasavvurlarına ilişkin veriler bulmak da mümkündür. Zira onlar, inandıkları Tanrı'nın hakîm olduğunu varsaymaktadır. Ancak hakîm Tanrı'nın âlemi ve insanları yaratmasının gayesi ne olabilir? Berâhime'nin Tanrı'nın fiillerindeki hikmet arayışı, itirazları bağlamında ehemmiyet kazanır. İmam Mâtürîdî'nin nübüvveti inkâr sebebini serdettiği bağlamda onların söz konusu reddi hikmetle irtibatlandırmaları dikkat çekicidir. Ayrıca Bâkıllânî'nin Berâhime'ye atfettiği itirazların önemli bir kısmının temelinde de Tanrı'nın hikmet sıfatına ilişkin tasavvurları bulunur. Zikredilen sorular karşısında başka bir bilgenin "Yaratıcının hikmeti, akıllardan biriyle sınırlanmış olsaydı bu, O'nun hikmeti için bir eksiklik olurdu." şeklindeki cevabı ise aklın sınırlılığını kabul etmesi ve hikmetin akıl tarafından kuşatılamayacağını vurgulaması bakımından öne çıkar. Bu ise hüsün-kubhu zâtî kabul eden ve aklî teklifin mevcudiyetini savunan Berâhime tasavvuruyla çatışır görünmektedir.

Mes‘ûdî, iktibas edilen pasaj bağlamında yedi hakîm Berâhime'nin görüşlerini aktarır.[79] Nihayetinde ise sonraki Hintlilerin bu yedi görüş üzerine ihtilafa düştüklerini, her birinin farklı bir görüşü sürdürdüğünü, bu görüşlerin de çeşitli kısımlara ayrıldığını ve sonuçta yetmiş fırkaya bölündüklerini belirtir. İkisi aktarılan bu yedi görüşün

[77] Mes'udi, *Mürûcü'z-zeheb*, 1/62-63; Krş. Mes'ûdî, *Mürûcü'z-zeheb= Altın Çayırları*, 107.
[78] Mes'udi, *Mürûcü'z-zeheb*, 1/67; Mes'ûdî, *Mürûcü'z-zeheb= Altın Çayırları*, 114; Ölülerin bedenlerinin hangi amaçla yakıldığı ve farklı mezheplerin farklı uygulamalarının ayrıntısı için bkz. Muhahhar b. Tâhir Makdisî, *el-Bed' ve't-tarih* (Bağdad: el-Mektebetü'l-Müsennâ, 1899), 16-18.
[79] Yedi bilgenin görüşleri için bkz. Mes'udi, *Mürûcü'z-zeheb*, 1/62-63.

hiçbirinde nübüvvetle alakalı bir detay yoktur. Hikmet sahibi bir yaratıcı ve hâdis âlem hususunda bir ihtilaf yok gibidir. Bu görüşler bağlamında öne çıkan şey, hikmetin nasıl elde edileceği, aklın neye yoğunlaşması gerektiği minvalindeki konulardır. Bununla birlikte *Mürûcü'z-zeheb*'den daha sonra yazılan *et-Tenbîh ve'l-işrâf*'da[80] âlemin hudûsunu kabul etmekle birlikte şeriatı reddeden gruplara verdiği örnek Berâhime'dir.[81] Günümüze ulaşan versiyonunda bulunmayan bu bilginin, *Mürûcü'z-zeheb*'in daha hacimli ilk halinde ya da başka bir eserinde bulunduğu söylenebilir. Şeriatı ret tavrından risâleti de inkâr ettiklerini çıkarsamak mümkündür.

IV/X. asırda Hint dünyasına ilişkin tafsilatlı bilginin ortaya çıkışı Mes'ûdî'yle sınırlandırılamaz. Yüzyılın ilk yarısında bu hususta öne çıkan bir diğer isim Bağdat Mu'tezile'sine, Kâ'bî'ye yakınlığıyla bilinen Mutahhar b. Tahir el-Makdîsî'dir.[82] Makdisî, *Temhid*'den kısa süre önce 355/966 yılında tamamlanan ve günümüze ulaşan tek eseri *el-Bed' ve't-târîh*'te[83] Hint dinlerinin dokuz yüz çeşit olup doksan dokuz türünün bilindiğini, bunların ise kırk iki mezhepte toplandığını belirtir.[84] Söz konusu mezhepleri dört vecihte değerlendirmek mümkündür. Bu dört vecihten ilki âlemin ezelî olduğuna inanıp bir yaratıcının varlığını reddeden Muattıla[85] Sümeniyye, diğer üçü ise Berâhime ismi altında toplanır.[86] Berâhime'nin ilk grubu tevhide, sevap ve azaba yani ahirete inanmakla birlikte risâleti reddeder. İkinci sınıf ise sevap ve azaba tenasüh üzerinden inanır. Bununla birlikte bir yaratıcıyı ve peygamberi kabul etmez. Makdisî, Berâhime'nin üçüncü sınıfını ise zikretmez.[87] Eserinin farklı yerlerinde İbn Hurdâzbih'e atıflarda

---

[80] Avcı, "Mes'ûdî, Ali b. Hüseyin", 29/353.
[81] Ebü'l-Hasan Ali b Hüseyin b Ali Mes'udi, *et-Tenbih ve'l-işraf* (Kahire: Dârü's-Sâvî, 1938), 67.
[82] Süleyman Sayar, "Makdisî, Mutahhar b. Tâhir", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 27/433.
[83] Abdülkerim Özaydın, "el-Bed' ve't-Târîh", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 5/289.
[84] Hint dünyasındaki dinlerin sayısına ilişkin farklı bilgiler müslüman seyyahların gezileri sırasındaki müşahede ettikleri çok sayıdaki ritüelle alakalı olmalıdır. Bu ibadetlerin farklılığı, kesin bir sayı verilmesinin zorlaştırmış olabilir. Bununla birlikte bu "zengin ritüel ortamda" iki ortak inanç vardır: tenasüh ve puta tapma. Price, *The Barāhima's Dilemma*, 113-114.
[85] Makdisî, Hint dinlerini saymadan hemen önce Muattıla ile alakalı tafsilatlı bilgiler verir. Makdisî, *el-Bed' ve't-tarih*, 4/2-9.
[86] "Cennet ve Cehennemin Bekâsı ve Fenâsı Hakkındaki İhtilaf" başlığında Makdisî, Hintlilerin iki dinde (*nihletân*) toplandığını belirtir: Muattıla Sümeniyye, Muvahhit Berâhime. Tüm gruplarının amellerin karşılığının alınacağı hususunda ittifak ettiğini ifade eder. Burada tenasühün keyfiyeti ayrıntılı şekilde ele alınır. Makdisî, *el-Bed' ve't-tarih*, 1/198-199 Başka bir pasajda da Berâhime ve Sümeniyye Hintlilerin dinleri olarak gösterilir. Ancak ayrıntıya girilmeksizin bu grupların tevhidi kabul edip risâleti reddettikleri söylenir. Bkz. 1/144.
[87] Makdisî, *el-Bed' ve't-tarih*, 4/9-10.

bulunan Makdisî'nin[88] mezhep sayısını kırk iki olarak belirlemesi de *Kitâbü'l-Mesâlik ve'l-memâlik'*e dayanıyor olmalıdır.[89] O halde İbn Hurdâzbih'in üçlü taksimini buraya da uygulayacak olursak belirtilmeyen üçüncü sınıf, hem yaratıcıyı hem de nübüvveti kabul eden grup olabilir.[90] Bunu destekleyecek bir veri ise Berâhime'nin muvahhit olanlarının kendilerine beşer suretinde bir meleğin gönderildiği iddiasını ortaya koyan pasajdır.[91] Bu grup zikredilen iki sınıfa dahil edilemeyeceği için üçüncü sınıfın *Kitâbü'l-Mesâlik ve'l-memâlik'*teki tasnifle tamamlanması mâkuldür.[92] Ayrıca "Mecûsîlerin ve Diğer Dinlerin Resuller Hakkındaki Görüşleri" başlığında Berâhime'nin risâleti kabul eden fırkalarını sayan pasaj da böyle bir sınıfın varlığını teyit eder.[93] Berâhime'nin ilk grubu ise Bâkıllânî'nin alımlamasına oldukça yakındır. Risâleti reddetmekle birlikte Tanrı'ya ve hesaba inanan Berâhime insanların mükellef olduklarını kabul ediyor olmalıdır. Teklif

[88] Sümeniyye hakkında *Kitâbü'l-Mesâlik ve'l-memâlik*'e yapılan bir atıf için bkz. Makdisî, *el-Bed' ve't-tarih*, 4/19.

[89] Minorsky, bu ilişkiye Yahyâ el-Bermekî'nin raporunun sonraki tarihçilere etkisi bağlamında dikkat çeker. Mervezî, *Ebvabu fi's-Sin ve'l-Türk ve'l-Hind = Sharaf al-Zaman Tahir Marvazi on China the Turks and India; Tabaiü'l-hayevan*, 130.

[90] Birbirinin çağdaşı hem Nevbahti hem de Makdisî'de nübüvveti kabul eden Berâhime fikri mevcuttur. Bu sebeple Lawrence'ın nübüvveti kabul eden Berâhime fikrinin en erken örneklerinden birinin Bakıllânî olduğu görüşü doğru değildir. Bkz. Lawrence, *Shahrastani on the Indian Religions*, 89.

[91] Makdisî, burada beşer suretinde meleğin farklı fırkalar tarafından farklı isimlendirildiğini ve her birinin ahlakî, şer'î hükümlerini tadât eder. Bkz. Makdisî, *el-Bed' ve't-tarih*, 4/12-14; Makdisî'deki bu üçlü taksim göz önünde bulundurulduğunda Berâhime'ye açık bir şekilde nübüvveti hem kabul hem de reddeden olarak yapılan en erken atfın *el-Bed' ve't-târih*'te olduğunu söylemek mümkündür. Bu durumda Koloğlu'nun değerlendirmesinden farklı olarak Berâhime'ye bu bakış Bâkıllânî'den önceye götürülebilir. Koloğlu, "Kelâm ve Mezhepler Tarihi Literatüründe Berâhime", 165-166.

[92] Zikredilmeyen üçüncü kısım hususunun tartışmaya açık bir tarafı vardır. Makdisi, "Bedenlerini Yakıp Ateşe Atmaları" başlığı altında bu ritüelin ayrıntılarını saydıktan sonra "yaratıcıya inanmakla birlikte risâlete ve ahirete inanmayan, sevap ve cezanın tenasüh yoluyla gerçekleşeceğine iman eden" bir grup hakkında detaylar verir. Bu grup doğrudan Berâhime'nin üçüncü sınıfı olarak tasrih edilmez, bu şekilde herhangi bir atıf da yapılmaz. Ancak Berâhime'nin sayılan sınıflarından farklı bir grubu temsil eder. Minorsky, dördüncü sınıfın bu olduğunu düşünür. Ancak bu görüşe göre "yaratıcıyı ve risâleti kabul edenler" şeklinde farklı mezheplerine ilişkin tafsilatlı bilgilerin verildiği sınıfı bir yere dahil etmek mümkün olmayacaktır. Zayıf olarak görülebilecek olan bir ihtimal, bu grubun metinde zikredilen ilk sınıfa dahil olabileceğidir. Zira "risâleti reddettiği" ifade edilen ilk grupla doğrudan bir "insanın" peygamberliğini reddetmeleri" kastedilir yoksa bu kısma meleğin risâleti dahil değildir. Ancak Makdisî, risâletler arasında herhangi bir ayrım yapmaz ve mutlak olarak kullanır. Nitekim "Mecûsîlerin ve Diğer Dinlerin Resuller Hakkındaki Görüşleri" başlığında Hintlilerin risâleti kabul edenlerine göre peygamberlerin melek olduğu ifade edilir. Minorsky, kendi dörtlü taksiminin küçük farklılıklarla Gerdîzî ve Mervezî tarafından da devam ettirildiğini gösterir. Bu iki tarihçinin taksimleri de bu meselede bir karışıklığın bulunduğuna delâlet eder. Minorsky, bu problemi çözmek adına Mervezî, Gerdîzî, Makdisî, Şehristânî, Nevbahti ve İbnü'n-Nedîm'in taksimlerini ve Hint dinlerine ilişkin ayrıntıları mukayeseli şekilde detaylıca ele alır. Bkz. Mervezî, *Ebvabu fi's-Sin ve'l-Türk ve'l-Hind = Sharaf al-Zaman Tahir Marvazi on China the Turks and India; Tabaiü'l-hayevan*, 130-142; Makdisî, *el-Bed' ve't-tarih*, 3/8; Nitekim Price da benzer yönleri vurgulayarak Makdisî'deki dördüncü grubun hem yaratıcıyı hem peygamberi kabul eden olması gerektiğini belirtir. Price, *The Barāhima's Dilemma*, 123, 131.

[93] Makdisî, *el-Bed' ve't-tarih*, 3/8.

nübüvvet ile değil akılla mevcuttur ki bu aklî teklifle temellendirilebilir. Makdisî'nin "Risâletin Tespiti ve Nübüvvetin Zorunlu Oluşu" başlığında nübüvvetin imkânını tartıştığı ana hasım da Berâhime'nin bu grubudur. Bir sonraki başlıkta ayrıntılı olarak ele alınacağı üzere (13) "Akıl İnsanları Nübüvvetten Müstağni Kılar" itirazı bağlamındaki hüsün-kubuh vurguları da söz konusu çıkarımı destekler. Burada açıkça "hitabın" akıl temelli olduğuna işaret edilir.[94] Makdisî, bu grubun da farklı birkaç mezhebe ayrıldığını isimlerini vererek aktarır ve görüş ve inançlarına dair bazı bilgiler sunar. Bu mezhepler arasında dikkat çekici olan ilk sıradaki Raştiyye(?), duyularını uzun süre kullanmaksızın kendilerini düşünmeye adayan "ashâbü'l-fikr" olarak adlandırılır. Onlar nefislerini yeterince "tahliye" ettiklerinde meleklerin kendilerine göründüğü, kendilerine güzelce muamelede bulundukları, bu sebeple meleklerden istifade edebildikleri iddiasında bulunurlar.[95] Ne Tanrı'yı ne nebîyi kabul eden üçüncü grup hakkında doğrudan bir bilgi verilmez. Ancak Hint dinleriyle alakalı bölümün son kısmında Tanrı'yı kabul edip risâlet ve ahireti reddeden, bununla birlikte sevap ve azabın tenasüh yoluyla gerçekleşeceğine inanan bir gruptan bahsedilir. Bunlar Tanrı'nın idrak edilememesi sebebiyle O'na kendilerini yaklaştıran putlara taparlar. Sonuç olarak İslâm dünyasında IV/X. asrın ilk yarısına kadar Hint dünyasına ilişkin haberlerin en detaylısının *el-Bed' ve't-târîh*'te olduğunu söylemek mümkündür. Makdisî, Berâhime'ye dair oldukça ayrıntılı bilgi sunar. Böylece kronolojik olarak ilerledikçe Berâhime'nin hem kimliğine hem de eleştirilerine ilişkin detay artıyor görünür.

Mürûcü'z-zeheb ve *el-Bed' ve't-târîh*, sırasıyla Bâkıllânî'nin (d. 330) çocukluk ve *Temhid*'in de dahil olduğu ilk eserlerini kaleme aldığı gençlik döneminde telif edilmişti. Görünen o ki IV/X. yüzyılın ikinci yarısından itibaren Hintlilerin dini denilince akla ilk gelen grup Berâhime idi ve bu mezhep büyük ölçüde nübüvveti inkâr etmekle özdeşleşmişti. Söz gelimi Bâkıllânî'nin çağdaşlarından *Mefâtîhu'l-ulûm*'un yazarı Hârizmî (ö. 387/997), devlet kademelerinde görevli kâtipler için hazırladığı[96] bir tür "genel kültür ansiklopedisinde" Berâhime, nübüvveti reddeden ve Hintlilerin şereflileri

[94] Makdisî, *el-Bed' ve't-tarih*, 1/109.
[95] Makdisî, *el-Bed' ve't-tarih*, 14-16.
[96] İlhan Kutluer, "Hârizmî, Muhammed b. Ahmed", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 16/222.

ve âbitleri olarak kendine yer bulur.[97] Ayrıca en meşhur Arapça sözlüklerden Cevherî'nin (400/1009'dan önce) *es-Sıhâh* diye şöhret bulmuş *Tâcü'l-luğa*'sının "b-r-h-m" maddesinin sonunda Berâhime, "peygamber gönderilmesini Allah için caiz görmeyen kavim" olarak tanıtılır.[98] Bu durum kelâm literatürüne de yansımıştır. Bâkıllânî'nin çağdaşı Eş'arî kelâmcılardan Halîmî'nin (ö. 403/1012) *el-Minhâc fî şu'abi'l-imân*'ında,[99] Abdülkâhir el-Bağdâdî'nin (ö. 429/1037-1038) ise *el-Fark beyne'l-fırâk*'ında[100] Berâhime, Tanrı'ya ve âlemin hudûsuna inanmakla birlikte nübüvveti reddeden ana hasım olarak karşımıza çıkar. V/XI. asırla birlikte Berâhime'nin bu kimliğinin yerleşip "kemikleştiğini" farklı alanlardaki pek çok eserden takip etmek mümkündür.[101]

Sonuç olarak II/VIII. yüzyılın ilk yarısında rüya tabircisi ve zahit Hintliler olarak İslâm dünyasında tanınan Berâhime, Yahyâ el-Bermekî'nin hazırlattığı ve III/IX. asır yazarlarının ciddi şekilde faydalandığı raporda Hint kastının üst sıralarında değerli kimseler olarak bilinirken, Ya'kûbî'nin tüm Hintlilerin Berâhime olduğunu söylemesi bu konuda henüz bir belirsizlik olduğuna işaret eder. Ayrıca söz konusu rapor, yaratıcıya inanmakla birlikte peygamberliği reddeden bir Hint topluluğuna da atıf yapar. İfade edilen dönemde İslâm dünyasında nübüvveti inkâr eden Berâhime imajı da ortaya çıkmıştır. Bununla birlikte bu imajın var olduğu metinler, Şiî, "Senevî" ve Yahudî isimlerin eserleridir. Dolayısıyla ana akım İslâmî düşüncenin bunlardan ne kadar etkilendiği, bu metinlerle irtibat kurup kurmadıkları tartışmalıdır. Bu bağlamda risâletin imkânına çeşitli itirazlar yönelten Berâhime resmine asıl yaygınlık kazandıran İbnü'r-Râvendî olmalıdır.[102] İkinci çeyrekte ise meşhur tarihçi ve coğrafyacıların eserlerinde oldukça detaylı bir Hint dünyası tasviri vardır. Burada Berâhime'nin kendisine dayandırıldığı Berhemen'in Hz. Âdem olduğu görüşü ortaya çıkmıştır. Ayrıca Berâhime'nin âlemin hudûsuna, hikmetli bir Tanrı'ya inandıklarına ilişkin veriler vardır. Berâhime hakkındaki daha ayrıntılı bir bölümlemede ise onların "hem Tanrı'ya hem ahirete inanıp nübüvveti reddedenler", "Tanrı'ya ve nübüvvete iman edenler" ve "Tanrı'ya ve nübüvvete inanmayıp

---

[97] Ebû Abdullah el-Katib Muhammed b. Ahmed b. Yusuf Hârizmî, *Mefâtîhu'l-ulûm* (Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-Arabi, 1989), 55, 59, 143.
[98] Ebû Nasr İsmail b. Hammad Cevherî, *es-Sıhâh* (Beyrut: Dârü'l-İlm li'l-Melayin, 1990), 5/1872.
[99] Ebû Abdullah Hüseyn b. Hasen b. Muhammed b. Halîm Halîmî Cürcânî Hâlîmî, *el-Minhâc fî şu'abi'l-îmân* (Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1979), 1/137.
[100] Bağdadi, *el-Fark beyne'l-fırak ve beyânü'l-fırkati'n-naciye minhum*, 342, 355.
[101] Bâkıllânî'nin *Temhid*'deki Berâhime alımlamasının Şehristânî'nin *el-Milel ve'n-Nihal* ile mukayeseli bir değerlendirmesi için bkz. Lawrence, *Shahrastani on the Indian Religions*, 85-93.
[102] Bu olgunun ayrıntılı bir incelemesi için bkz. Price, *The Barāhima's Dilemma*, 273-302.

sevap ve azâbın tenasüh yoluyla gerçekleşeceğini kabul edenler" olmak üzere üç kısma ayrıldığı zikredilir. Görünen o ki Bâkıllânî'nin doğumuyla birlikte Hint dinleriyle alakalı ayrıntılı bilgi veren eserler dışında Berâhime kimliğinin Tanrı'ya inanmakla birlikte nübüvveti inkârla özdeşleştiği açık gibidir. Bâkıllânî'nin bir görüşe göre yalnızca Hz. Âdem'in peygamberliğine inanan diye dikkat çektiği bilgi Mes'ûdî'de mevcuttur. Hz. İbrahim'in nübüvvetini kabul edenlere dair herhangi bir bilgi yoktur. Ancak dil kitaplarında İbrahim isminin vezni tartışılırken "büreyhîm" ism-i tasğîrînin çoğulu olarak "Berâhime"nin verilmesi bu görüşün ortaya çıkmasına sebep olmuş olabilir.[103] Öte yandan Berâhime'nin aklî teklifi ve hüsün-kubhu zâtî kabul ettiği bilgisinin en erken tarihli görünümü Bâkıllânî'nin yaşlı çağdaşı Makdisî'dedir. Buna göre Bâkıllânî'nin Berâhime alımlamasının, geçmişe doğru tarihsel izini sürmek mümkündür. Erken dönemden itibaren başta deniz yolu olmak üzere Hint dünyasıyla kurulan yakın ilişkiler, coğrafyacı-tarihçi yazarların seyahatleri Berâhime'ye ilişkin bilgilerin kaynağıdır. Onların İslâm dünyasının merkezinde yaşayan, kelâmcıların kendileriyle doğrudan karşılaştığı bir grup olup olmadığı ise tartışmalıdır.[104] Câhız'ın "filozof-kelâmcı" şeklinde atıf yaptığı Ma'mer el-Eş'as'ın (II/VIII. asrın ikinci yarısı) Hintli bir doktor olan Behle ile yaptıkları tartışma, Hint diyarına mensup isimlerin İslâm dünyasının entelektüel gruplarıyla etkileşim halinde olduklarını gösterir.[105] Ayrıca *el-Fark beyne'l-firak*'ta Berâhime'nin kestiklerinin helal olup olmadığı, kadınlarıyla evlenilip evlenilmeyeceği ve kendilerinden cizye alınıp alınamayacağı hakkındaki fıkhî görüşler onların Müslümanların muhatapları oldukları intibaını uyandırmaktadır.[106] Öte yandan Xiuyuan,

---

[103] Erken dönem bir örneği için bkz. Ebü'l-Kâsım Abdurrahman b İshak Zeccâcî, *Ahbâru Ebî'l-Kâsım ez-Zeccaci.* (Bağdad: Dârü'r-Reşid, 1980), 198; Lawrence da Berâhime'nin Hz. İbrahim'in nübüvvetine inandıklarına ilişkin görüşün etimolojik bir hatadan kaynaklandığını iddia eder bkz. Lawrence, *Shahrastani on the Indian Religions*, 90; Ebû Mutî' Mekhûl en-Nesefî, (ö. 318/930) firkaları ele aldığı *er-Red ʿale'l-bidaʿ* isimli eserinde yalnızca Hz. İbrahim'in peygamberliğini kabul eden Senevî fırkalardan olan Herâbize ile tartıştığını ifade eder. Bu inancın temelinde Hakîm olan için bir peygamber gönderdikten sonra pişmanlık sonucu onun hükümlerini neshedecek ikinci bir resûlün gelmesinin hasen olmadığı vurgulanır. Marie Bernand, "Le Kitāb Al-Radd ʿalā l-Bidaʿ D'abū Muṭīʿ Makḥūl Al-Nasafī.", *Annales İslâmologiques* 16/1 (1980), 92; Stroumsa, "The Barāhima in Early Kalam", 233; İleride değinileceği üzere Kasım b. İbrâhim'in *Kîtabü'r-redd ale'r-Ravâfiz* metninde nübüvveti kabul etmeyen grubun İbrâhimiyye olması Bâkıllânî'nin bu görüşünün kaynağı olabilir. Ancak Bâkıllânî'nin söz konusu eseri görüp görmediği şüphelidir. Bkz. Abrahamov, "The Barāhima's Enigma A Search for a New Solution", 75.

[104] Lawrence, İbnü'r-Râvendî'nin nübüvvete ilişkin itirazları niçin Berâhime'ye atfettiği sorusuna verilecek uygun cevabın kelâmcılarla onların Doğulu "meslektaşları" arasında Bağdat'ta gerçekleşen tartışmalar olduğunu düşünür. Ancak bu tartışmalara ilişkin veriler günümüze ulaşmamıştır. Lawrence, *Shahrastani on the Indian Religions*, 84.

[105] Price, *The Barāhima's Dilemma*, 141.

[106] Bağdadi, *el-Fark beyne'l-firak ve beyânü'l-firkati'n-naciye minhum*, 355.

erken dönemde Müslümanların Budist Sümenîlerle karşılaşmaları ve Budistlerin kendilerini gerçek "Brahman" olarak tanımlamaları düşünüldüğünde Berâhime imajının Sümeniyye'yi de kapsadığı yorumunu yapar.[107] Bu yorum da Müslümanların bir figür olarak Berâhime'yle muhatap olduğunu destekler. Bununla birlikte Berâhime'nin nübüvvetin imkânına ilişkin itirazlarının dolaşımının hızlı ve kapsayıcı olduğunu söylemek mümkündür. Hem Bağdat-Basra gibi merkezlerde hem de Maverâünnehir'de onların itirazları dikkate alınmıştır. Dolayısıyla söz konusu eleştirilerin tarihini izlemek Berâhime kimliğinin izdüşümünü tamamlayan önemli bir unsur olacaktır. Nihayetinde Berâhime'nin çekirdeğini "nübüvveti inkâr temasının" oluşturduğu, bu temaya bağlı olarak belli bir çevrenin ya da müellifin kendisine farklı itirazlar atfedebildiği esnek ama tutarlı "motif" olduğu söylenebilir. İslâm dünyasındaki kelâmî hasımların her biri için benzer bir tespiti yapmak mümkündür.[108]

3. Berâhime'nin İtirazlarının Tarihi

İslâm dünyasında nübüvvete yönelik sistematik ve ayrıntılı ilk itirazlar, İbnü'r-Râvendî tarafından Berâhime'ye atfedilmiştir. Bu eleştirilerin yer aldığı metin, Paul Kraus'un 1933'te yazdığı bir makalede neşrettiği, Fâtımî dâîlerinden Müeyyed-Fiddin Hibetullah b. Ebû İmrân eş-Şîrâzî el-İsmâilî'nin (ö. 470 [?]) *el-Mecâlisü'l-Müeyyediyye* isimli eserindeki iktibaslarla günümüze kadar gelen İbnü'r-Râvendî'nin *Kitâbü'z-Zümürrüd*'üdür.[109] Şîrâzî, İsmâilî dâîlerden birinin, İbnü'-r-Râvendî'nin Berâhime'ye atfederek nübüvvet aleyhine deliller içeren bir kitap kaleme aldığını öğrenince bu esere bir reddiye yazdığını ifade eder. Reddiye yazarına göre kitap aslında hem söz konusu eleştirileri hem de cevapları ihtiva etmektedir. Ancak nübüvveti ispat eden delilleri serdetmeyi gereksiz gördüğünden eserinde yalnızca itirazlara verdiği kendi cevaplarına yer vermeyi yeterli görmüştür.[110] Bununla birlikte reddiyenin gerçek sahibinin Şîrâzî olduğu düşünülmektedir. İleride değinileceği üzere Kraus, eleştirilerin aslında İbnü'r-Râvendî'ye ait olduğunu, söz konusu itirazların Berâhime maskesi altında ortaya

[107] Daha önce değinildiği üzere Berâhime'nin Hint dinlerinin tamamına atıf yapan bir "isim" olduğu tezi Storumsa tarafından ileri sürülmüştür. Xiuyuan da bu teze katılır ve bunu detaylandırır. Dong Xiuyuan, "The Enigma of the Brahmins: On Sarah Stroumsa's Study of the Barāhima" (Brill, 2023), 655.
[108] Price, *The Barāhima's Dilemma*, 10.
[109] Kraus, "Beiträge Zur Islamischen Ketzergeschichte", 1933, 94-95; Kraus, "Beiträge Zur Islamischen Ketzergeschichte", 1934; Bedevî, *Min Târihi'l-İlhâd fi'l-İslâm*, 91-93.
[110] Kraus, "Beiträge Zur Islamischen Ketzergeschichte", 1933, 96, 111; Bedevî, *Min Târihi'l-İlhâd fi'l-İslâm*, 94, 118-119.

konduğunu ifade eder. *Kitâbü'z-Zümürrüd'*le alakalı diğer bir rivayet ise İbnü'l-Cevzî'ye atfedilir. Bu rivayete göre Berâhime'ye atfedilen asıl fikirler İbnü'r-Râvendî'nin hocası Mu'tezilî iken Maniheizm'e geçtiği söylenen ve Senevî fikirleri yaymaya çalışan Verrâk'a aittir. Nitekim İmam Mâtürîdî'nin *Kitâbü't-Tevhîd*'inde görüleceği üzere Verrâk'ın eleştirilerine İbnü'r-Râvendî cevap vermiştir.[111]

İbnü'r-Râvendî'nin serdettiği itirazların Berâhime'ye mi Verrâk'a mı yoksa kendisine mi ait olduğu tartışması, bu çalışma açısından eleştirilerin tarihsel olarak sürekliliğini ve değişimini ele almak için önemlidir. *el-Mecâlis*'teki haliyle İbnü'r-Râvendî'nin zikrettiği itirazların sayısı ondur.[112] Bu on eleştiriden Bâkıllânî'de doğrudan bulunan iki tanesidir: (13) "Akıl İnsanları Nübüvvetten Müstağni Kılar" ve (15) "Aklın Kabih Gördüğü İbadetlerin Emredilmesi Hikmetle Çelişir".[113] İki itirazın hem *Kitâbü'z-Zümürrüd* hem de Bâkıllânî'deki içeriği birbirine oldukça benzerdir.[114] Kraus, İbnü'r-Râvendî'nin eleştirilerinin benzerlerinin İbnü'n-Nedîm'in *el-Fihrist*'ine atıfla Kripto-Maniciler (*zenâdıka*) tarafından getirilmiş olabileceğini dile getirir. Bununla birlikte bu eleştirilerin herhangi biri günümüze ulaşmamıştır. Bu sebeple İbnü'r-Râvendî'nin zikrettiği itirazların onların eleştirileriyle irtibatını incelemek mümkün değildir.[115] Alman

---

[111] İlhan Kutluer, "İbnü'r-Râvendî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 21/181; Verrâk'ın Maniheist/Senevî mi yoksa Şiî mi olduğu tartışmalıdır. Bkz. Fuat Aydın, "Verrâk, Ebû Îsâ", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013), 43/59; Mâtürîdî, *Kitabü't-Tevhid*, 257-262, 264-275; Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd: Açıklamalı Tercüme*, 363-371, 374-393; Stroumsa, "The Barāhima in Early Kalam", 230, 1. dp.; Nübüvvete ilişkin eleştiriler bağlamında İbnü'r-Râvendî ve Verrâk arasındaki ilişkinin bir tahlili için bkz. İlhan Kutluer, *Akıl ve İtikad: Kelam-Felsefe İlişkileri Üzerine Araştırmalar* (İstanbul: İz Yayıncılık, 1996), 54-59.

[112] Kraus, "Beiträge Zur Islamischen Ketzergeschichte", 1933, 97-109, 111-118; Bedevî, *Min Târihi'l-İlhâd fi'l-İslâm*, 95-116, 119-130; Koloğlu, dokuz itiraz sayar. Koloğlu, "Kelâm ve Mezhepler Tarihi Literatüründe Berâhime", 164-165.

[113] Kraus, "Beiträge Zur Islamischen Ketzergeschichte", 1933, 97-100, 111-112; Bedevî, *Min Târihi'l-İlhâd fi'l-İslâm*, 95-102, 119-120 İbnü'r-Râvendî'nin zikrettiği diğer eleştiriler bu çalışmanın ilgisi dışında kaldığı için ele alınmamıştır. (15). İtirazın benzeri İslâm'ı eleştirerek Hristiyanlığın evrensel hak din olduğunu savunduğu bir metin yazan Nestûrî Hristiyanı Abdülmesîh b. İshak el-Kindî'dir (III./IX. yüzyıl [?]). Lawrence'ın Kindî'nin *Apolojisi*'ne yaptığı atıfta hac, şeytan taşlama, hacerü'l-esvedin öpülmesi gibi uygulamalar Tanrı'nın hikmetine ve akla aykırı olduğu için eleştirilmiştir. Burada dikkat çekici olan Berâhime'nin benzer ibadetleri yaptıklarına ilişkin vurgudur. Bununla birlikte bu risâlenin ne zaman yazıldığı konusu ikincil literatürde tartışmalıdır. III/IX. asrın başından IV/X. yüzyıla farklı tarihler verilmiştir. Lawrence, *Shahrastani on the Indian Religions*, 76-77; Yusuf Şevki Yavuz, "Kindî, Abdülmesîh b. İshak", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2002), 26/39.

[114] *Kitâbü'z-Zümürrüd*'deki Berâhime eleştirileri ile *Temhid* ve Şehristânî'nin e*l-Milel ve'n-Nihal*'deki itirazların dikkat çekici bir karşılaştırması için bkz. Koloğlu, "Kelâm ve Mezhepler Tarihi Literatüründe Berâhime", 163-171 Bununla birlikte Koloğlu'nun makaleyi yazdığı yılda (2004) *Hidâyetü'l-müsterşidîn* neşredilmediği için oradaki itirazlar değerlendirmeye tâbi tutulmamıştır.

[115] Kraus, "Beiträge Zur Islamischen Ketzergeschichte", 1934, 335; Bedevî, *Min Târihi'l-İlhâd fi'l-İslâm*, 150.

şarkiyatçı, İbnü'r-Râvendî'nin zamanında Müslüman yazarların Hint dünyası hakkındaki bilgilerinin oldukça az olduğuna dayanarak eleştirilerin Berâhime'ye aidiyetini doğru bulmaz. O, Nevbahti ve Şehristânî'ye dayanarak Berâhime'nin nübüvveti kabul ettiklerini savunur.[116] Bununla birlikte Kraus, İbnü'r-Râvendî sonrası pek çok müellifin Berâhime imajının "nübüvveti inkarla" özdeşleştirildiğini vurgular.[117] Sonuçta İbnü'r-Râvendî, İslâm'a yönelik eleştirilerini ortaya koymak adına Berâhime kimliğini kullanışlı bulmuştur.[118] Ancak "Bâkıllânî'ye Gelen Süreçte Berâhime'nin Kimliği" başlığında ayrıntılı bir şekilde ele alındığı üzere Yahyâ el-Bermekî'nin raporuna dayandırılan bilgiler doğruysa II/VIII. yüzyılın ikinci yarısında Hint gruplarından birinin nübüvveti reddettiğine ilişkin bilgi İslâm dünyasında mevcuttu. Bu rapora dayanarak metinlerini üreten bazı Müslüman tarihçi ve coğrafyacılar, Hint dünyasını bilfiil gezerek bilgi toplamıştır. Dolayısıyla ikincil literatürde Berâhime'yi Hint dünyasıyla hiçbir irtibatı olmayan bir grup şeklinde gören yaklaşımlara mesafeli durmak gerekir. Öte yandan İbnü'r-Râvendî'den önce nübüvveti inkâr eden Berâhime atıflarının bulunması, bu imajın İbnü'r-Râvendî'yle ortaya çıktığı iddiasını zayıflatmıştır. Dolayısıyla Kraus'un dediği gibi eleştirilerin İbnü'r-Râvendî'ye ait olduğu kabul edilecek olsa dahi onun Berâhime'yi kullanışlı bulmasını Sümeniyye üzerinden açıklamak uzak bir yorumdur.[119] Bununla birlikte yine mevcut literatürün yeterince ele almadığı Mes'ûdî'nin Berâhime'ye dair verdiği bilgiler de onların akılcı, hikmet merkezli bakışlarını teyit eder niteliktedir.

Kraus'un erken tarihli bu bulguları, ikincil literatürde bir araştırma alanının ortaya çıkmasını sağlamıştır: Berâhime Bilmecesi (*Barāhima's Enigma*).[120] Pines, Kraus'un Berâhime'nin Yahudî kaynaklarındaki alımlanışına ilişkin görüşlerini ve nübüvveti inkâr temasının *Kitâbü'z-Zümürrüd*'den önceye götürülebileceğini destekleyecek *Kîtabü'r-*

[116] Lawrence, haklı olarak Kraus'un Nevbahti ve Bîrûnî'nin Berâhime yorumlarının etkisini abarttığını ifade eder. Lawrence, *Shahrastani on the Indian Religions*, 79.
[117] Kraus, "Beiträge Zur Islamischen Ketzergeschichte", 1933, 343-345; Kraus, Şehristânî ve İbnü'l-Cevzî üzerinden doğru Berâhime imajını kurmaya çalışır. Bkz. 345-349; 167-173. Bedevî, *Min Târihi'l-İlhâd fi'l-İslâm*, 163-166.
[118] Kraus, "Beiträge Zur Islamischen Ketzergeschichte", 1934, 356; Bedevî, *Min Târihi'l-İlhâd fi'l-İslâm*, 183; Stroumsa, *Freethinkers of Medieval Islam*, 37-86.
[119] Kraus, "Beiträge Zur Islamischen Ketzergeschichte", 1934, 356-357; Bedevî, *Min Târihi'l-İlhâd fi'l-İslâm*, 183-185; Lawrence, *Shahrastani on the Indian Religions*, 84; Kologlu, "Kelâm ve Mezhepler Tarihi Literatüründe Berâhime", 180.
[120] Abrahamov, "The Barāhima's Enigma A Search for a New Solution"; Kraus'un bulgularının geniş etkisini Joseph Van Ess, "opus magnum"u *Teoloji ve Toplum*'da tartışır. Aktaran Price, *The Barāhima's Dilemma*, 6, 17. dp.

redd ale'r-Ravâfız ve *Kitâbu'l-Emânât ve'l-i'tikâd*'daki pasajları 1980 yılında yazdığı bir makalede ele almıştır.[121] Pines, Kraus'tan farklı olarak İbnü'r-Râvendî'nin Berâhime imajının Kâsım b. İbrâhim ve Gaon'dan gelebileceğini iddia etmiştir. Pines'ın bu çalışması, literatürün ikinci halkası olacak Stroumsa'nın "The Barāhima in Early Kalam" (1985) metninin de çıkış noktasıdır.[122] Stroumsa haklı olarak Kraus'un görme imkânı bulamadığı, 1970 yılında neşredilen İmam Mâtürîdî'nin *Kitâbüt't-Tevhîd*'ini dikkate alır.[123] Bu eserdeki Verrâk'ın nübüvvet eleştirileri ile *Kitâbü'z-Zümürrüd*'deki itirazları karşılaştırır. Buna göre nübüvvete dair konuları ele almaya başladığı meselenin girişinde Mâtüridî, iki gruba atıfta bulunur: aklın kişiyi nübüvvetten müstağni kıldığını savunanlar ve peygamberlik iddiasında bulunan kişinin gösterdiği mûcizenin kehânet ve sihir olduğunu iddia edenler. İkinci kısmı savunanlara göre mûcizenin muhatapları sahip oldukları güç ve yeteneklerle nelere kâdir olabileceklerini bilmedikleri ya da bu hususta eğitim almadıkları için aciz kaldıklarını sanıyor olabilirler.[124] (13) "Akıl İnsanları Nübüvvetten Müstağni Kılar" itirazını serdeden ilk gruptakilerin kimliği hakkında bir bilgi verilmez. Bununla birlikte ikinci gruba atfedilen itiraz, Verrâk'ın eleştirilerinin incelendiği kısımda ona nispet edilir. Verrâk'ın eleştirisinin ayrıntıları, Bâkıllânî'deki (12) "Mûcize Sihir, Hîle, Tılsım vb. Olağanüstü Hâdiselerden Ayrıştırılamaz" itirazına oldukça benzerdir.[125] Bu durum söz konusu eleştiriyi, III/IX. asrın ilk yarısına tarihlememize imkân verir. Stroumsa'nın da dikkat çektiği diğer bir itiraz ise Mâtürîdî'nin ilk olarak sahibini belirsiz bıraktığı, sonrasında ise Verrâk'la irtibatlandırdığı "Aklın

---

[121] Lawrence'ın *Sharastani on the Indian Religions* kitabı (1976) Kraus'un makalesini ve iddialarını dikkate alması açısından Pines'tan öncedir. Ancak kitabının bir başlığında yer verilen bu meselede, onun asıl gayesi Şehristânî'ye gelen süreçte İslâm dünyasında Berâhime imajını ele almaktadır. Bu bağlamda esas amacı Berâhime değildir. Lawrence, *Shahrastani on the Indian Religions*, 75-100.

[122] Bu literatürün tartıştığı temel meseleler arasında; İbnü'r-Râvendî'nin kimliği, hayatındaki dönemeçler, itirazların gerçekten kendisine ait olup olmadığı vb. konular vardır. Berâhime'den önce İbnü'r-Râvendî'nin kimliği üzerine tartışmalar başlamıştır. Bu sebeple Pines'tan önce söz konusu isim üzerine yapılmış çalışmalara rastlamak mümkündür. Burada kastedilen izlek ise Berâhime'nin kimliği üzerine yoğunlaşan literatürdür. Çalışmanın konusunu ilgilendirdiği ölçüde bu literatürdeki verilere atıf yapılacaktır. Stroumsa, "The Barāhima in Early Kalam", 229; İbnü'r-Râvendî'nin kimliği bağlamında oluşan literatürün bir sayımı için bkz. Price, *The Barāhima's Dilemma*, 13-14, 37. dp.; Pines'ın metni doğrudan Berâhime'yle alakalı olmasa da makalesinin "Ek/Appendix 1" kısmında meseleyi ele almıştır. Pines, "Shī'ite Terms and Conceptions in Judah Halevi's Kuzari", 220-223.

[123] *Kitâbü't-Tevhîd*'i bu bağlamda ilk defa gündeme getiren çalışma aslında Joseph Van Ess'in "Ibn Rawandi, or the Making of an Image" (1978) makalesidir. Ancak bu çalışma, Berâhime değil İbnü'r-Râvendî merkezlidir. Calder, "The Barāhima", 41; Calder, "Berahime", 182.

[124] Mâtürîdî, *Kitabü't-Tevhid*, 247, 250, 254; Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd: Açıklamalı Tercüme*, 347, 352, 360.

[125] Mâtürîdî, *Kitabü't-Tevhid*, 257; Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd: Açıklamalı Tercüme*, 364.

kabih gördüğü şeyi Hakîm emretmez. Böyle haberlerin gelmesi mümkün olsaydı zulmün ve yalanın mubah olması caiz olurdu." şeklindedir.[126] İtiraz ve cevabında hasen ve kabih yönünden eleştiri konusu yapılan asıl örnek hayvanın kurban edilmesidir. Bu eleştiri, (14) "Aklın Yasak Gördüğünü Nebînin Mubah Kılması Hikmetle Çelişir" itirazının altında değerlendirilebilir. Burada Verrâk'ın nübüvvete karşı aklı merkeze alan vurgusunun Berâhime'yle yakınlığı dikkat çekicidir.[127] Stroumsa akıl-vahiy ilişkisinde aklın lehine yapılan (13) ve (14). itirazların İbnü'r-Râvendî'den önce Berâhime'yle özdeşleştirilmiş olabileceğini öne sürer. Buna delil olarak da daha önce zikredildiği üzere Dâvûd b. Mervan el-Mukammis'in *'Işrûn makâle'*sinde nübüvveti reddeden Berâhime'ye yapılan atıf gösterilir. Buna dayanarak Verrâk'ın da Berâhime'yi peygamberlik aleyhine olan delillerle irtibatlandırması mümkündür.[128] Zira Verrâk'ın *el-Garîbü'l-meşrikî* adlı eserindeki nübüvvet de dahil olmak üzere İslâmî öğretilere ilişkin eleştirileri değinildiği üzere muhtemelen Berâhime'ye aittir. Öte yandan daha önce atıf yapıldığı üzere Mâtürîdî, tefsirinde ise Berâhime'ye (4) "Ezelde Kâfir Olacağı Bilinen Kimselere Nebî Gönderilmesi Hikmetle Çelişir" itirazını nispet eder.[129] Bu eleştirinin en erken görüldüğü metin *Te'vîlât* olmalıdır. İkincil literatürün değinmediği bu atıf, Mâtüridî'nin Berâhime'den haberdar olduğunu, bununla birlikte *Kitâbü't-Tevhid*'deki itirazlarla Berâhime arasında bir ilişki kurmadığını gösterir.[130] Sonuçta *Kitâbü'z-Zümürrüd* ve Mâtürîdî'nin eserlerinde (4), (12), (13), (14) ve (15). itirazları görmek mümkündür.

Stroumsa'dan sonra literatürdeki üçüncü basamak Abrahamov'un 1987 tarihli makalesidir. Abrahamov metninin ilk kısmında Kraus, Pines ve Stroumsa'nın iddialarını detaylıca değerlendirir. O, Kâsım b. İbrahim el-Ressî'nin *er-Red ʿale'z-zındîk el-laʿîn İbni'l-Mukaffaʿ* eserine dayanarak (12) "Mûcize Sihir, Hîle, Tılsım vb. Olağanüstü Hâdiselerden Ayrıştırılamaz" itirazının İbnü'l-Mukaffa'ya kadar götürülebileceğini öne sürer.[131] İbnü'l-Mukaffa'ya göre mûcizeler sihirden ibarettir. Bu bulguya göre (12).

[126] Stroumsa, "The Barāhima in Early Kalam", 231-232.
[127] Mâtürîdî, *Kitabü't-Tevhid*, 273-275; Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd: Açıklamalı Tercüme*, 390-392.
[128] Stroumsa, "The Barāhima in Early Kalam", 237.
[129] Mâtürîdî, *Te'vîlâtü'l-Kur'ân: el-Mü'min - Muhammed*, 13/283.
[130] Stroumsa, Mâtürîdî'nin *Kitâbü't-Tevhid*'de itirazları Berâhime'ye nispet etmemesini, "X. yüzyıl Semerkant'ında Maniheizm'le mücadele etme ihtiyacının Berâhime'yi çürütme arzusundan daha acil olabileceği" şeklinde açıklar. Stroumsa, *Freethinkers of Medieval Islam*, 155.
[131] İbnü'l-Mukaffa'nın diğer bir itirazı ise "Hz. Muhammed'in (sas) düşünme ve akletme aleyhinde emirleri" olduğu iddiası üzerinden akıl-vahiy karşıtlığı üzerine kuruludur. Abrahamov'un dikkat çektiği bu

eleştiri II/VIII. asrın ilk yarısına tarihlenebilir.[132] Abrahamov'dan sonraki çalışma Calder'ın (1994) metnidir. Calder'ın makalesi, Kraus'un metniyle başlayan serüveni serimledikten sonra Berâhime ile Hinduizmdeki Brahmanlar arasındaki ilişkiye odaklanır. Bununla birlikte itirazların tarihi açısından yeni bir veri ortaya koymaz. [133] Bu literatürün Türkiye'deki ayağı[134] ise Koloğlu'nun "Kelâm ve Mezhepler Tarihi Literatüründe Berâhime" adlı emek mahsulü makalesidir.[135] Koloğlu, Batıdaki "Berâhime Bilmecesi" literatürünün farkında olarak makalesini Kraus'la başlayan süreç üzerine inşa etmiştir. Berâhime'nin *Kitâbü'z-Zümürrüd*, *et-Temhîd* ve *el-Milel ve'n-nihal'*deki eleştirilerini mukayeseli olarak inceleyen yazar, Pines, Calder ve Abrahamov'un görüşlerini ele alıp değerlendirmiştir. Koloğlu, nihayetinde kaynaklarda çelişkili görünen verilerin uzlaştırılabileceği kanaatindedir. Ona göre Hindistan'ın sahip olduğu oldukça karmaşık dini yapı, bu "çelişik görüntünün" sebebi olabilir. Bununla birlikte Berâhime'ye ilişkin farklı bilgiler onların kurgusal bir kimlik olduğunu göstermez. Koloğlu, Stroumsa'nın da vurguladığı üzere erken dönemde Berâhime ile müslümanlar arasında tartışmaların olduğun ancak buna dair verilerin günümüze ulaşmadığı kanaatindedir. Bunun sebebi ise Yahudî, Hristiyan, Mecusî, Senevî gibi gruplara nispeten Berâhime'nin oluşturduğu "tehdidin" -nisbî coğrafi uzaklıktan olsa gerek- daha az oluşudur.[136] Bu tespit doğruysa itirazların tarihini daha da erkene götürmek

itiraz doğrudan Berâhime'ye atfedilmez. Abrahamov, "The Barāhima's Enigma A Search for a New Solution", 83.

[132] Ressî'nin eseri İbnü'l-Mukaffa'ya izafe edilen Mu'arazatü'l-Kur'ân'a reddiye olarak yazılmıştır. Ancak kuvvetle muhtemel bu eser İbnü'l-Mukaffa'ya ait değildir. Araştırmacılar kitabın Irak dışında bir Maniheist tarafından II/VIII. asrın ikinci yarısında yazıldığını ifade eder. Muhammed Aruçi, "Ressî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2007), 34/588; İsmail Durmuş, "İbnü'l-Mukaffa'", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 21/131.

[133] Calder'a göre İslâm dünyasındaki Berâhime imajıyla Brahmanların herhangi bir irtibatı yoktur. Söz konusu imaj, Yahudî-Hristiyan İbrâhimî geleneğin içinde bir yere konumlandırılmalıdır. Calder, "The Barāhima"; Calder, "Berahime"; Calder'ın temel tezlerinin bir değerlendirmesi için bkz. Stroumsa, *Freethinkers of Medieval Islam*, 147; Koloğlu, "Kelâm ve Mezhepler Tarihi Literatüründe Berâhime", 184-186.

[134] Koloğlu'ndan önce Batı'daki literatüre atıfta bulunan "Berâhime'den İbn Sînâ'ya: Nübüvvetin İnkâr ve İsbâtı" başlıklı yazı için bkz. Kutluer, *Akıl ve İtikad*, 69-108.

[135] Stroumsa, *Freethinkers of Medieval Islam: Ibn al-Rawandi, Abu Bakr al-Razi, and Their Impact on Islamic Thought* (1995) kitabındaki "Barahima" bölümünde 1985'te yazdığı makaledeki argümanlarına yapılan eleştirileri cevaplayacağını ve tahkim edeceğini ifade eder. Abrahamov ve Calder'ın görüşlerini ele alıp eleştirir. Zikredilen makalesini büyük ölçüde bu bölümde de tekrarlar. Söz konusu bölüm literatürdeki tartışmalara "yeni" bir şey katmadığı için değerlendirmeye katılmamıştır Stroumsa, *Freethinkers of Medieval Islam*, 145-162.

[136] Koloğlu, İslâm dünyasındaki Berâhime ile Hint Brahmanları arasındaki ilişkiyi de ele alır. Buna göre Hint dinlerinde semâvî dinlerde olduğu üzere bir nübüvvet anlayışı yoktur. Kuvvetle muhtemel müslüman alimler Hint dünyasında "dünyayı tehlikelerden kurtarmak" ve "hak dini yeniden ihya etmek" için Tanrı'nın

mümkündür. Ancak bu bilgiyi doğrulayacak herhangi bir maddi veriye henüz ulaşılamamıştır.

"Berâhime Bilmecesi" literatürünün doğrudan ya da ayrıntılı şekilde ele almadığı metinler üzerinden de Bâkıllânî'deki nübüvvet karşıtı itirazların tarihine odaklanmak mümkündür. Buna göre (3) "Resulün Mürsel İleyh ile Aynı Cins Olması Hikmetle Çelişir" eleştirisinin en erken görünümü, ünlü hekim ve filozof Ebû Bekir Râzî'de (ö. 313/925) ortaya çıkar. Ebû Hâtim er-Râzî (ö. 322/933-34), Ebû Bekir Râzî'nin peygamberlik aleyhindeki görüşlerini inceleyip cevapladığı *Â'lâmü'n-nübüvve* isimli bir eser kaleme almıştır.[137] Kitabın ilk tartışmasında Ebû Bekir Râzî'nin ilk itirazı, "Hakîm olan Tanrı'ya yaraşan, dünya ve ahirette faydalı ve zararlı olan şeylerin bilgisini bütün kullarına ilham etmek ve nebî göndererek bir insanı diğerlerinden üstün tutmamaktır" şeklindedir.[138] Her ne kadar eleştiri, Berâhime'de olduğu üzere resul ile muhatapları arasındaki ontolojik eşitlik üzerinden dile getirilmese de hikmet ve kayırmacılık vurgusu iki itirazı birbirine oldukça yaklaştırır.

Berâhime'nin itirazlarını ele alan IV/X. yüzyılın ilk yarısındaki isim ise Makdisî'dir. *el-Bed ve't-târih*'in "Risâletin İspatı ve Nübüvvetin Zorunluluğu" faslında yaratıcıyı kabul etmekle birlikte nübüvveti reddeden Berâhime'nin ilk itirazını "resul ya aklın gerektirdiği şeyi ya da aksini getirir. Gerektirdiği şeyi getirdiğinde akıl insana yeterlidir. Aklın aksindeki içerikler ise zaten makbul değildir." şeklinde verir. Bu, Verrâk ve el-Mukammis'le birlikte ortaya çıkıp İbnü'r-Râvendî ile devam eden (13) "Akıl İnsanları Nübüvvetten Müstağni Kılar" eleştirisine tekabül eder. Berâhime'nin diğer bir eleştirisi ise "kan dökme, hayvan kesme, insanlara acı verme" gibi risâletin getirdiği emirlere yöneliktir. (14) "Aklın Yasak Gördüğünü Nebînin Mubah Kılması, Hikmetle Çelişir" itirazı "hayvanların kurban edilmesi" merkezli olsa da Makdisî'nin aktardığı eleştiriyle aynı ilkeye dayanır.[139] Öte yandan (5) "Mûcize Aklen İmkânsızdır" itirazının Bâkıllânî'den önceki ilk atfı ise İmâmiyye Şia'sının meşhur âlimlerinden Şeyh Sadûk lakaplı İbn Bâbeveyh'in (ö. 381/991) *Kemâlü'd-dîn ve temâmü'n-niʿme* eserindedir. Şeyh

yeryüzüne insan ya da hayvan görünümleri olan "avatara"ları peygamber olarak yorumlamıştır. Koloğlu, "Kelâm ve Mezhepler Tarihi Literatüründe Berâhime", 190.

[137] Yusuf Şevki Yavuz, "A'lâmü'n-Nübüvve", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1989).

[138] Ebu Bekir er-Razi, *Felsefe Risaleleri* (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2016), 286-287.

[139] Makdisî, *el-Bed' ve't-tarih*, 109-112.

Sadûk, Berâhime'nin "Âdet, müşâhede ve tabiî hadiselere [ilişkin bilgilerimiz], kızartılmış zehirli etin konuşması ve ayın yarılması olaylarının [gerçekleşmesine] mânidir. Çünkü ay yarılırsa âlemin düzeni bâtıl olur." itirazını aktarır.[140] Bâkıllânî'de bu itirazın içeriğindeki mûcizeler farklı peygamberlere ait iken *Kemâlü'd-dîn*'deki mûcizeler Hz. Muhammed'e (sas) aittir. Bununla birlikte mûcizelerin imkânsızlığı noktasında eleştiriler ortaklaşır.

Sonuçta akıl ve nübüvvet arasındaki ilişki bağlamında getirilen (13) "Akıl İnsanları Nübüvvetten Müstağni Kılar" (14) "Aklın Yasak Gördüğünü Nebînin Mubah Kılması, Hikmetle Çelişir" (15) "Aklın Kabih Gördüğü İbadetlerin Emredilmesi Hikmetle Çelişir" itirazları, Tanrı'nın hikmet sıfatıyla nübüvvetin çeliştiğini imleyen (3) "Resulün Mürsel İleyh ile Aynı Cins Olması Hikmetle Çelişir" ve (4) "Ezelde Kâfir Olacağı Bilinen Kimselere Nebî Gönderilmesi Hikmetle Çelişir" eleştirileri ile mûcizenin aklen imkânı ve diğer olağanüstü olaylarla irtibatı bağlamındaki (5) "Mûcize Aklen İmkânsızdır" ile (12) "Mûcize Sihir, Hîle, Tılsım vb. Olağanüstü Hâdiselerden Ayrıştırılamaz" tenkitlerini III/IX. asırdan itibaren farklı eserlerde görmek mümkündür. Bununla birlikte "Kadîm ile Hâdis Arasındaki İletişimin Sorunsallaştırılması" bağlamında dile getirilen (1) "Resul ile Mürsilin Farklı Cinsten Olması Mümkün Değildir" ve (2) "Nebînin Nebî Olduğunu Bilmesi Mümkün Değildir" eleştirileri ilk defa Bâkıllânî'de ortaya çıkmış gibidir. Tespit edilebildiği kadarıyla Eş'arî kelâmcıdan önce bu itirazlar nübüvvetin imkânı bağlamında hiçbir müellif tarafından tartışılmamaktadır. Price'ın vurguladığı üzere çekirdeğini "nübüvveti inkâr teması" oluşturan, bu temaya bağlı olarak belli bir çevrenin ya da müellifin farklı itirazlar atfettiği esnek ama tutarlı topos, Bâkıllânî için de işlevsel görünmüş olabilir. Eş'arî kelâmcı, nübüvvetin imkânına yönelik daha esaslı iki eleştiriyi de literatüre dahil edip cevaplandırarak bütünselliği yakalama fırsatı bulmuştur. Öte yandan mûcizenin delâletiyle alakalı (6) "Mûcizenin Delâleti Aklîdir", (7) "Nübüvvet İddiasına Bitişik Olma Şartı, Mûcizenin Allah'ın Fiili Olduğu Kabulüyle Çelişir", (8) "Haberin Doğruluğu İçin Mûcize Gerekmesi Butlâna Yol Açar", (9) "Resûlün Bildirdiği Her Bir Haber İçin Mûcize Gerekir", (10) "Mûcizenin Nübüvvete Delâleti, Kâfirin ya da Fâsığın Nübüvvet İddiasının Doğrulanmasını Gerektirir" ve (11) "Bir Peygamberde Birden Fazla Mûcizenin Ortaya Çıkması Mümkün

[140] Şeyh Sadûk, *Kemâlü'd-dîn ve temâmü'n-niʿme* (Kum: Müessetü Neşri'l-İslâmî, 1405), 83.

Değildir" eleştirileri de Bâkıllânî'den önce ele alınmamıştır. Ancak Bâkıllânî'nin çağdaşı Mu'tezile kelâmcısı Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*'nin "en-Nübüvvât ve'l-Mu'cizât" başlıklı XV. cildinde *Hidâyetü'l-müsterşidîn*'e oldukça benzer şekilde bu itirazlara yer verir.[141] Burada iki ihtimalden bahsetmek mümkündür: iki eserin birbirinden etkilenmesi ya da iki eserin de etkilendiği ortak bir kaynağın mevcudiyeti. Söz konusu itirazların *Hidâyetü'l-müsterşidîn*'de ele alındığı nübüvvet başlığı büyük ölçüde Cübbâîlerin ve Berâhime'nin nübüvvet tasavvurunun eleştirisidir. Bâkıllânî'nin bu bölümü ele alırken Cübbâîlerin görüşlerinin bulunduğu kitaplardan faydalanmış olması kuvvetle muhtemeldir.[142] Bu bakımdan *Muğnî*'nin de temel kaynağının Cübbâî kelâmcılar olduğu düşünüldüğünde[143] her iki müellifin de mezkûr itirazları ortak bir kaynaktan aldıkları çıkarımını yapmak imkân dahilindedir. Bâkıllânî'nin Kâdı'dan farkı, bu eleştirilerin her birine detaylıca cevap vermesidir.

Bu bölüm Bâkıllânî'de Berâhime'nin kimliği, bu kimliğin oluşmasındaki tarihsel arka plan ve onların nübüvvetin imkânına yönelik itirazlarının geçmişe dönük izleğini ortaya koymuştur. Bu arka plana dayalı olarak söz konusu itirazlara karşılık Bâkıllânî'nin verdiği cevaplara geçilebilir.

---

[141] Kādî Abdülcebbâr, *el-Muğnî fî ebvâbi't-tevḥîd ve'l-ʿadl, en-Nübüvvât ve'l-Mu'cizât*, XV/165-167 Bu eleştiriler yalnızca Kâdî Abdülcebbar'da olduğu için atıf yapılmıştır. Çalışmanın sınırlılığı sebebiyle Kâdî'nın Berâhime'yle alakalı diğer eleştirilerine yer verilmeyecektir. Kâdî'nın Berâhime'nin nübüvvete ilişkin eleştirilerinin bir tahlili için bkz. Barlak, *Kelam'da Nübüvvet Tartışmaları*, 229-235; Mikail İpek, *Mu'tezile'nin Nübüvvet Savunması* (DBY Yayınları, 2023), 140-174; Price, *The Barāhima's Dilemma*, 303-401.

[142] Schmidtke, "Erken Dönem Eş'ari Kelâmı", 474; *Hidâyetü'l-müsterşidîn*'nin "tevellüd" kısmında da Ebû Hâşim Cübbâî'ye çok sayıda atıf vardır. Özelde İbnü'l-Cübbâî, genelde Mu'tezile geleneğine atıflar, Kâdî Abdülcebbâr'ın *el-Muğni*'si, İbn Metteveyh'in (ö. V./XI. yüzyılın ortaları) *et-Tezkîre*'sindeki pasajlarla teyit edilebilir. Gimaret, "Un Extrait De La 'Hidāya' D'abū Bakr Al-Bāqillānī", 270.

[143] Koloğlu, *Cübbailer'in Kelâm Sistemi*, 120-121.

Tablo 1: Berâhime'nin Nübüvvetin İmkânına Yönelik İtirazlarının Listesi

İtirazlar	İtirazın Bulunduğu Eser/ler	Nispet Edildiği Kişi/Grup
(1) Resul ile Mürsilin Farklı Cinsten Olması Mümkün Değildir "Allah Teâlâ'nın mahlukatına resûl/elçi göndermesinin caiz olmamasının delili, şâhitte vuku bulan ve mâkul olanın elçinin elçiyi gönderenin cinsinden olmasıdır. Kadîm olanın bizâtihi mahlukatın cinsinden olması caiz değilse, Allah'ın mahlukatına elçi göndermesi de caiz olmaz."	**Bâkıllânî -*Temhîd / Hidâyetü'l-müsterşidîn*** (ö. 403/1013)	**Berâhime**
(2) Nebînin Nebî Olduğunu Bilmesi Mümkün Değildir "Resûl duyduğu bir ses ya da kendisine verilen bir kitap yoluyla veya Rabbinin meleklerinden biri olduğunu söyleyerek önünde beliren bir şahsı işiterek kendisinin resul olduğunu bildiğini iddia eder. (…) Ancak resûlün işittiği sesin sahibi ve kendisiyle konuşan melek, cin ya da kendisinden gizlenen bir insan olabilir. (…) Risâleti kendisine iletenin mukarreb bir melek olup olmadığını bilmenin de bir yolu yoktur. Kendisine hitap eden bir ifrît, sihirbaz ya da muhayyil olabilir. (…) Rabbinden geldiğini zannettiği bir kitaba dayanmasına gelince, bunun bir insan işi ya da nazmı olmadığını bilmesi uzak ihtimaldir. (…) Bu takdirde resûlün Yüce Yaratıcıdan risâleti almasının hiçbir yolu yoktur. [Nübüvveti elde etmenin] yollarının fâsit oluşu, resûllerin nübüvvet iddiasını da fesada götürür."	**Bâkıllânî -*Temhîd / Hidâyetü'l-müsterşidîn*** (ö. 403/1013)	**Berâhime**
(3) Resulün Mürsel İleyh ile Aynı Cins Olması Hikmetle Çelişir "[Nübüvvetin imkânsız olmasının sebebi] Allah'ın resûl ile mürselün ileyhin aynı cins ve cevherlerinin bir olduğuna dair bilgisidir. Türü, denkliği ve sıfatları bakımından eşit ve denk (*mütemâsil*) olanlardan birini diğerine üstün kılmak; zulüm, kayırmacılık, hikmetten sapmak ve ayrılmaktır. Bu ise hakîm için caiz değildir. (…) Zira şâhit âlemde mütecânislerden birini diğerine üstün tutmak hikmete aykırıdır (*sefeh*)."	**Ebû Hâtim er-Râzî -*Â'lâmü'n-nübüvve*** (ö. 322/933-34)	**Ebû Bekir er-Râzî** (ö. 313/925)
	Bâkıllânî -*Temhîd / Hidâyetü'l-müsterşidîn* (ö. 403/1013)	**Berâhime**
(4) Ezelde Kafir Olacağı Bilinen Kimselere Nebi Gönderilmesi Hikmetle Çelişir "Peygamber göndermenin Allah'ın hikmeti açısından caiz olmamasının delili, elçiyi inkâr edip ona küfredecekleri, onun sözünü reddedecekleri ve bu sebeple elîm azabı hak edecekleri bilinmesine rağmen resûl göndermenin doğru olmadığı ve sefeh olduğudur. Allah için sefeh caiz olmazsa bu zikrettiğimiz durumda O'nun peygamber göndermesi de caiz olmaz."	**Mâtürîdî -*Kitâbü't-Tevhîd*** (ö. 333/944)	**Berâhime**
	Bâkıllânî -*Temhîd / Hidâyetü'l-müsterşidîn* (ö. 403/1013)	**Berâhime**
(5) Mucize Aklen İmkânsızdır "Risâlet iddiasında bulunanlar, [iddialarının] doğruluklarının bilinmesinin ancak -denizin yarılması, kayadan devenin yaratılması, asânın yılana dönüşmesi, ölülerin diriltilmesi, kör ve alacalının iyileştirilmesi, su üzerinde yürünmesi (…) gibi- aklen imkânsız (*muhâlâtün mümteni'un*) şeylerin var olmasıyla mümkün olduğunu iddia ettiklerini gördük. Gerçekten bunu iddia ediyorlarsa iddiaları [aklen imkânsız olduğu için] bâtıldır."	**İbn Bâbeveyh -*Kemâlü'd-dîn ve temâmü'n-ni'me*** (ö. 381/991)	**Berâhime**
	Bâkıllânî -*Temhîd / Hidâyetü'l-müsterşidîn* (ö. 403/1013)	**Berâhime**

(6) Mucizenin Delâleti Aklîdir "Mucize, nübüvvet iddiası sırasında [nebinin] doğruluğuna delâlet ediyorsa aklî deliller mesâbesinde olması ve var olduğu her durumda nebinin doğruluğuna delâlet etmesi gerekir. Böyle değilse herhangi birinin nübüvvetine delâlet etmeyen mucize misali olağanüstü hadiselerin varlığı mümkün olur. O zaman mucizenin delâleti batıl olur."	**Bâkıllânî - *Hidâyetü'l-müsterşidîn*** (ö. 403/1013)	**Berâhime**
	Kâdî Abdülcebbar - *el-Muğnî* (ö. 415/1025)	**Berâhime**
(7) Nübüvvet İddiasına Bitişik Olma Şartı, Mucizenin Allah'ın Fiili Olduğu Kabulüyle Çelişir "Mucizenin varlığını kabul edenler onun Allah tarafından [yaratılması] gerektiğini söyler. Bununla birlikte 'nübüvvet iddiasına bitişik olmadığı takdirde mucizenin [doğruluğa] delâlet etmeyeceğini' belirtmeleri bu kabulleriyle çelişir. Zira bu, bir fiilin iki taallukunun olmasını ve mucizenin doğruluğa delâletinde nebinin de bir fiil yapmış olmasını gerektirir."	**Bâkıllânî - *Hidâyetü'l-müsterşidîn*** (ö. 403/1013)	**Berâhime**
	Kâdî Abdülcebbar - *el-Muğnî* (ö. 415/1025)	**Berâhime**
(8) Haberin Doğruluğu İçin Mucize Gerekmesi Butlâna Yol Açar "Mucize resûlün doğruluğuna delâlet ediyorsa nebî iddiasında sâdık olması için buna delâleti zorunlu olur. Durum böyleyse haberinde ve iddiasında sâdık olan herkeste mucizenin ortaya çıkması gerekir. Bu bâtıldır. Bu sebeple mucizenin delâleti de batıldır."	**Bâkıllânî - *Hidâyetü'l-müsterşidîn*** (ö. 403/1013)	**Berâhime**
	Kâdî Abdülcebbar - *el-Muğnî* (ö. 415/1025)	**Berâhime**
(9) Resûlün Bildirdiği Her Bir Haber İçin Mucize Gerekir "Mucize nübüvvetin doğruluğuna delâlet ederse, nebinin Allah'tan tebliğ ettiği diğer şeyler için değil yalnızca risâlet iddiası için resulün doğruluğuna delâlet etmesi zorunludur. Bu sebeple resulün Allah'tan verdiği her bir haber için onun doğruluğunu ortaya çıkaran bir delile ve âyete ihtiyaç duyulur. Bu bâtıl ise mucizenin nübüvvetin doğruluğuna delâleti de geçersizdir."	**Bâkıllânî - *Hidâyetü'l-müsterşidîn*** (ö. 403/1013)	**Berâhime**
	Kâdî Abdülcebbar - *el-Muğnî* (ö. 415/1025)	**Berâhime**
(10) Mucizenin Nübüvvete Delâleti, Kâfirin ya da Fâsığın Nübüvvet İddiasının Doğrulanmasını Gerektirir "Mucize nebinin doğruluğuna delâlet ederse peygamberliğinden önce fâsık ya da kâfir olan veya nübüvvetinden sonra küfre ve fıska düşen kimsede mucizenin ortaya çıkması ve nebinin sıdkına delâletinin caiz olması zorunlu olur."	**Bâkıllânî - *Hidâyetü'l-müsterşidîn*** (ö. 403/1013)	**Berâhime**
	Kâdî Abdülcebbar - *el-Muğnî* (ö. 415/1025)	**Berâhime**
(11) Bir Peygamberde Birden Fazla Mucizenin Ortaya Çıkması Mümkün Değildir "Aynı resûlün elinde mucizenin ortaya çıkmaya devam etmesi caiz değildir. Çünkü bir tanesi yani ilki onun iddiasının doğruluğuna delâlet eder. Bundan dolayı sizin 'tek bir peygamberde birbirini takip eden pek çok mucize meydana çıkabilir' sözünüz geçersizdir."	**Bâkıllânî - *Hidâyetü'l-müsterşidîn*** (ö. 403/1013)	**Berâhime**
	Kâdî Abdülcebbar - *el-Muğnî* (ö. 415/1025)	**Berâhime**

(12) Mucize Sihir, Hîle, Tılsım vb. Olağanüstü Hâdiselerden Ayrıştırılamaz "Peygamberlik iddia edenlerin gösterdiği mucizelerin [gerçekten Tanrı tarafından yaratılan bir mucize mi yoksa] bir hîleye başvurarak kendileri tarafından mı ortaya konduğu konusunda bilgi sahibi olmak mümkün değildir."	**Kâsım el-Ressî - *er-Red ʿale'z-zındîk el-laʿîn İbni'l-Mukaffaʿ*** (ö. 246/860)	**Berâhime**
	Mâtürîdî - *Kitâbü't-Tevhîd* (ö. 333/944)	**Ebû Îsâ el-Verrâk** (ö. 247/861)
	Bâkıllânî -*Temhîd / Hidâyetü'l-müsterşidîn / el-Beyân* (ö. 403/1013)	**Berâhime**
(13) Akıl İnsanları Nübüvvetten Müstağni Kılar "Peygamber göndermenin men'inin ve insanların ondan müstağni olmasının delili; Allah'ın akılları kâmil kılması, onların hasen hükmü verdiklerine hasen, kabih dediklerine kabih demesi, onları insanların amaçları (*merâşid*) ve maslahatları için delil kılması, onların birbirine zulmetmesini akıllarla engellemesidir. Ayrıca onları, insanların her türlü ihtiyacının bilinmesine rehber ve vesile kılmasıdır. Resûllerin aklın vaz ettiğinin aksine bir şey getirmesi caiz değildir. Bu durum insanların peygamberlerden müstağni olduklarına, onlara ihtiyaç duymadıklarına delâlet eder."	**el- Mukammis - *'Işrûn makâle*** (III/IX. yüzyılın ilk yarısı)	**Berâhime**
	İbnü'r-Râvendî - *Kitâbü'z-Zümürrüd* (ö. 301/913-14 [?])	**Berâhime**
	Mâtürîdî - *Kitâbü't-Tevhîd* (ö. 333/944)	**-**
	Makdisî – *el-Bed ve't-târih* (ö. 355/966'dan sonra)	**Berâhime**
	Bâkıllânî -*Temhîd / Hidâyetü'l-müsterşidîn* (ö. 403/1013)	**Berâhime**
(14) Aklın Yasak Gördüğünü Nebînin Mubah Kılması Hikmetle Çelişir "Risâlet iddia edenin yalan söylediğinin delillerinden biri, her iddia sahibinin Allah'tan hayvanlara acı çektirmek, onları kesmek, derilerini soymak ve onlardan faydalanmak gibi akılların mahzurlu gördüğü şeyleri haber olarak getirmesidir. Hakîm olanın akılların yasakladığı şeyi mubah kılması ve kendisi hakkında bunları serbest bıraktığı ya da mubah kıldığına dair yalan söyleyen birini elçi göndermesi caiz değildir. Bu zikrettiğimiz şeylerin Allah katından gelmediğini gösterir."	**Mâtürîdî - *Kitâbü't-Tevhîd*** (ö. 333/944)	**Ebû Îsâ el-Verrâk** (ö. 247/861)
	İbnü'r-Râvendî - *Kitâbü'z-Zümürrüd* (ö. 301/913-14 [?])	**Berâhime**
	Bâkıllânî -*Temhîd / Hidâyetü'l-müsterşidîn* (ö. 403/1013)	**Berâhime**
(15) Aklın Kabih Gördüğü İbadetlerin Emredilmesi Hikmetle Çelişir "Risâletin fesâdının delili; Safâ ile Merve arasındaki sa'yin, Kâbe'nin etrafında tavafın, Hacerülesved'i öpmenin, oruç günlerinde açlık ile susuzluğun ve bedenlere iyi gelen hazları elde etmenin yasaklanmasının kabih olmasıdır. Zira Mescid-i Harâm, Safâ ile Merve ve Arafat ile diğer mekânlar arasında herhangi bir fark yoktur. Bu sebeple bu [ibadetler] Hakîm'in emirleri değildir."	**İbnü'r-Râvendî - *Kitâbü'z-Zümürrüd*** (ö. 301/913-14 [?])	**Berâhime**
	Bâkıllânî -*Temhîd / Hidâyetü'l-müsterşidîn* (ö. 403/1013)	**Berâhime**

İKİNCİ BÖLÜM
BERÂHİME'NİN NÜBÜVVETİN İMKÂNINA YÖNELİK ELEŞTİRİLERİ VE BÂKILLANÎ'NİN CEVAPLARI

Berâhime'nin kimliğinin ve itirazlarının kronolojik izleğinin sunulmasının ardından bu bölümde Bâkıllânî'nin onlara atfettiği eleştirilerin ve onlara verdiği cevapların sistematik bir analizi yapılacaktır. Bu bağlamda ilk olarak iki farklı ontolojik katmandaki Tanrı ile mahlukâtı arasındaki elçiliğin imkânı ve peygamberin kendi peygamberliğine ilişkin zorunlu bilgi elde edip edemeyeceği tartışılacaktır. Nebînin gönderildiği kimselerle aynı cins olmasının ve ezelde küfrü bilinen insanlara elçi gönderilmesinin hikmete aykırı olduğu iddiası ikinci başlıkta ele alınacaktır. Ardından nebînin nübüvvetinin muhataplarınca bilinmesinin temel vasıtası olan mûcizeye yönelik eleştiriler incelenecektir. Bu meyanda mûcizenin aklî imkânı, mûcizenin resûlün doğruluğuna delâletindeki problemler ve diğer hârikulâde hâdiselerle karışma sorunu irdelenecektir. Son olarak peygamberin getirdiği habere yoğunlaşılacaktır. Buna göre aklın bu haberle ilişkisi, haberin ihtiva ettiği emirlerin hikmete aykırılığı soruşturulacak ve nübüvvetin insânî tecrübeye katkısı bağlamında bir ispat ileri sürülecektir.

1. Nübüvvetin İmkânı: Kadîm ile Hâdis Arasındaki İletişimin Sorunsallaştırılması

1.1. Elçi (Resul) ile Onu Gönderenin (Mürsil) Farklı Cinsten Olması

Nebî kelimesinin farklı anlamlara gelen iki ayrı mastardan türetildiği söylenir. Bunların ilki, "haber" anlamındaki nebe' sözcüğüdür. Bu mânasıyla nebî, "özel bir yolla (*alâ vechin mahsûs*) Allah'ın kendisine vahyettiklerini haber veren kimse" anlamına gelir. Diğer mastar ise "değeri ve şânı yüksek olmak" anlamında "nebve"dir. Buna dayanarak nebî "Allah ile mahlukâtı arasında elçi (*sefîr*) kılınarak yüksek bir şeref sahibi olan" şeklinde tanımlanır. Risâlet ise Allah'ın vahyini; sevap, ikâb, va'd-vaîd ve ibâdet gibi hükümlerini tebliğ etmekle bir "elçisini" görevlendirmesidir. Resûl bu amaçla insanlığa gönderilen bir elçi konumundadır.[144] Literatürdeki nebî ve resûl ayrımına dair

[144] Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasen el-İsfahânî en-Nîsâbûrî İbn Fûrek, *Mücerredü Makâlâti'ş-Şeyh Ebi'l-Hasan el-Eş'ari* (Beyrut: Dârü'l-Meşrik, 1987), 174; Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasen el-İsfahânî en-Nîsâbûrî İbn Fûrek, *el-Hudûd fi'l-usul* (Beyrut: Dârü'l-Garbi'l-İslâmî, 1999), 128-129.

tartışmalar[145] başka bir bahis olmakla birlikte, bizim bağlamımız açısından her iki kavramdaki "Allah ile mahlukâtı arasında vahyi iletmekle aracı kılınan kimse" şeklindeki ortak anlama dikkat çekmek gerekir.[146] Bu bakımdan farklı ontolojik katmanlardaki kadîm olan Tanrı'nın hâdis bir "elçi" edinmesi mümkün müdür? Berâhime'nin ilk itirazı bu noktaya yöneliktir ve onlar açısından bu sorunun cevabı olumsuzdur. İtirazı ayrıntılı bir şekilde açıklamadan önce bahsedildiği üzere eleştirilerin muhtevasından Berâhime'nin âdil ve hakîm bir Tanrı'ya inandığını çıkarsamak mümkündür. Söz konusu itirazların gerekleri takip edildiğinde, Bâkıllânî'nin verdiği cevaplarda bu eleştirilerin Tanrı'yı inkâra varacağı ve Bâkıllânî'nin bu hususu vurgulayarak Berâhime'yi ilzam ettiği görülür. Bu dikkatin ardından ilk itirazı verebiliriz:

> (1) Allah Teâlâ'nın mahlukâtına resûl/elçi göndermesinin caiz olmamasının delili, *şâhit*te vuku bulan ve *mâkul* olanın elçinin elçiyi gönderenin cinsinden olmasıdır. *Kadîm* olanın bizâtihi *mahlukât*ın cinsinden olması caiz değilse, Allah'ın mahlukâtına elçi göndermesi de caiz olmaz.[147]

Berâhime'nin eleştirisinin temel tezi şöyle bir kıyasla ifade edilebilir:

A. Kadîm ile mahlûkât arasındaki hiçbir iletişim, elçiliğin taraflarının aynı cins olduğu bir yapıya sahip değildir.

B. Şâhitte gerçekleşen ve mâkul olan mevcut her durum, elçiliğin taraflarının aynı cins olduğu bir yapıya sahiptir.

C. Kadîm ile mahlûkât arasındaki hiçbir iletişim, şâhitte ve mâkul olanda mevcut bir durum değildir.

İddiayı tahlil için kadîm, mahlukât, şâhit ve mâkul kavramlarını açıklamak gerekir. "Bâkıllânî'de Berâhime'nin Kimliği" başlığında değinildiği üzere Eş'arî kelâmcı, Berâhime'nin âlem tasavvuruna ilişkin ayrıntılı bilgi vermese de itirazlara yönelik cevaplarında hasmını ilzam ederken onların âlem ve Tanrı tasavvuru hakkında imada

---

[145] Nebî ve resûl ayrımını inceleyen bir çalışma için bkz. Vezir Harman, "Resûl ve Nebî Kavramları Çerçevesinde Peygamberliğin Dindeki Yeri", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 18, sy 2 (15 Aralık 2014): 45-78.

[146] Bâkıllânî'de nebî-resûl kavramlarının farklı anlamlarda kullanıldığını desteklemek üzere Barlak, *Temhid*'deki "Allah'ın nebîlerinden bazısını risâletle görevlendirmesi caiz değildir." cümlesini delil getirir bkz. Barlak, *Kelâm'da Nübüvvet Tartışmaları*, 111-112; Ayrıca *Hidâyetü'l-müsterşidîn*'in nübüvveti ispat bâbının hemen başında söz konusu başlıkta neler anlatacağını tâdât eden Bâkıllânî, "resûlü resûl, nebîyi nebî yapan vasıfları beyan edeceğini" ifade eder bkz. Bâkıllânî, *Hidâyetü'l-müsterşidîn*, 3/463.

[147] Bâkıllânî, *Temhîd*, 130; İtirazın daha özet bir hali için bkz. Bâkıllânî, *Hidâyetü'l-müsterşidîn*, 3/570 Bundan sonraki alıntılarda aksi belirtilmediği sürece italik yapılan ifadelerdeki vurgular bana aittir.

bulunur. Müellifin cevaplarındaki muhteva da göz önünde bulundurularak aksi belirtilmediği sürece burada kullanılan kavramların Bâkıllâni'nin eserlerinde yer aldığı şekilde anlamak mümkündür.

Bâkıllânî mevcûdatı ikiye taksim eder: Varlığı başkasını önceleyen kadîm varlık ile varlığının bir başlangıcı olan ve yokluktan varlığa çıkan muhdes varlık. Yalnızca Allah'ın zâtı ve sıfatları kadîm iken bunların dışındaki şeylerin tümü muhdes olan âlemdir. Muhdes üçe ayrılır: Her cinsten bir arazı kâbil olan ve bir hayyizde bulunan cevher, cevherlerin bir araya gelmesiyle oluşan cisim ve bu ikisine ilişen araz.[148] Kâbillik, hudûsunda bir mahalle ihtiyaç duyup duymama bakımından ele alınabilir. Cevherin aksine araz, varlığa çıkmak için bir mahalle ihtiyaç duyar. Bununla birlikte cevher renk, hareket gibi araz cinslerinden her birine zıtlığa yol açmayacak şekilde kâbil olur.[149] Buna göre kadîm olan, Allah Teâlâ ve sıfatları iken hâdis olan Allah'ın yarattığı tüm âlemdir. Cevherin işgal ettiği farz edilen bir mekânın (*hayyiz*) bulunması gerektiği ve arazların bu cevhere iliştiği düşünüldüğünde tüm âlemin maddi bir yapıda olduğu söylenebilir. Bu durumda âlemin dışında gayri maddî olan yalnızca zât ve sıfatlar olmuş olur.[150] Kadîm-hâdis ilişkisi, bu açıdan maddî olan ile olmayan arasındaki irtibat üzerinden düşünülebilir. Bu bakımdan itirazda vurgulanan ontolojik ve cins bakımından farklılık, maddîlik-gayri maddîlik ikilemi bağlamına dahil olmuş olur. Eleştiride geçen cins kavramının kıdem-hudûs ikiliğine atıf yaptığını ise *el-İnsâf*'ta söz konusu ikili arasında kurduğu karşıtlık üzerinden anlamak mümkündür.[151] Kadîm ve muhdes/mahluk kavramları açığa kavuştuğuna göre şâhit kavramına geçiş yapılabilir.

İbn Fûrek *Mücerredü makâlât*'ta İmam Eş'arî'nin şâhidi "hissî olarak ya da hissî olmasa bile zaruri olarak bilinen malum" şeklinde tanımladığını zikreder. Şâhidin

---

[148] Bâkıllânî, *Temhîd*, 37-38; Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib b. Muhammed el-Basrî Bâkıllânî, *el-İnsâf* (Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türâs, 1382), 16-17.

[149] İbn Fûrek, *Mücerredü Makâlât*, 210-211, 291; İbn Fûrek, *el-Hudûd*, 86.

[150] Mütekaddim Eş'arî geleneğin cevher, araz ve cisimle alakalı görüşlerinin ayrıntısı için bkz. Richard M. Frank, "IX: The Ash'arite Ontology. I: Primary Entities", *Arabic Sciences and Philosophy* 9/2 (1999), 163-231; Richard M. Frank, "Bodies and Atoms: The Ash'arite Analysis", *Islamic Theology and Philosophy*, ed. Michael Marmura (Albany, NY: tate University of New York Press, 1984), 39-53; Fatıma Akkaya Öğe, "Eş'arî Atomculuğunun Serüveni: Mütekaddim Dönem Eş'arî Kelâmında Cevher Anlayışı = The Development of Ash'arite Atomism: The Understanding of Substance in the Ash'arite Kalam of the Mutaqaddimin Period", *Hitit Üniversitesi (Gazi Üniversitesi) Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi* XXII/1 (2023), 267-302.

[151] "Allah'ın 'cins' bakımından âleme benzemesi caiz değildir. Şayet benzerse Allah muhdes âlem gibi hâdis olmuş olur ya da âlem O'nun gibi kadîm olmuş olur." Bâkıllânî, *el-İnsâf*, 31.

mukabili olarak gâib ise "hissî ya da zaruri olarak bilinemeyendir." Eş'arî bu iki kavramı Allah'ın kadîm ilminin karşıtı olarak muhdes ilmi; insanın bilmeye mecbur olduğu, kendisinden kurtulmak istese bile buna bir yol bulamadığı "zaruri bilgi" ve zaruri bilgilerin nazarda kullanılması yoluyla elde edilen "mükteseb bilgi" olarak ikiye ayırdığı bağlamda zikreder.[152] Nazar ya da istidlâl yoluyla ulaşılan kesbî bilgilerin dışındakilerin zaruri olduğu düşünüldüğünde hissî bilgilerin de zarurinin altında değerlendirildiği görülür. Nitekim şartların oluştuğu ve duyunun sağlıklı olduğu bir durumda duyu idrakinin insanda oluşması zorunludur. Bu bakımdan şâhit, zaruri bilgilerin; gâib ise kesbî bilgilerin nesnesini teşkil eder. Bu durumda mâkul ile kastedilenin gâib olduğu söylenebilir. Nitekim İbn Fûrek, gâibin tanımını *el-Hudûd*'da "malum olmadan önce teemmül yoluyla bilgisine (*mârifet*) ulaşılan şey" şeklinde verir. Kişi gâibde bulunan bilmediği şeyleri öğrenmek için istidlâl yaparken idrak ettiği şâhidi kullanır. Bu nazar ve istidlâl sürecinin bilinenlerden bilinmeyenlere götürmesine "delâlet" ya da "delil" denir.[153] Aşağıda dikkat çekileceği üzere kelâmcıların kıyâsü'l-gâib ale'ş-şâhidi bir delil olarak vaz etmesi de bununla ilgilidir. Bu delâlet, söz gelimi şâhitte gördüğümüz her fâilin diri, bilen ve kâdir olması sebebiyle gâibdeki fâilin de söz konusu sıfatlarla niteleneceği anlamına gelmez. Diğer bir deyişle gâibe yönelik hüküm şâhitteki tümevarımsal gözlemler yoluyla elde edilmez. Aksine burada dikkat edilmesi gereken, şâhitte verilen hükmün illetini tespit etmek ve bu illet üzerinden hüküm geçişliliğini sağlamaktır. Buna göre bu delil, şâhit ile gâibdeki anlamlar aynı ve illetler ortak ise bunlara verilen hükmün de ortak olması şeklinde gerçekleşir. Anlam ve illeti bir tutan bu tavır dikkat çekicidir. Zira Eş'ârî bu anlamın yani illetin tevkîfî olan dil yoluyla tespit edileceğini vurgular. Bu nedenle fâilin diri, bilen ve kâdir olması gerektiğini dildeki uzlaşım bize bildirir.[154] İbn Fûrek, Eş'ârî'nin bu anlamın nasıl elde edildiğine ve anlama neyin dahil olup olmadığına ilişkin görüşlerine yer vermez. Ancak verilen örneklerden hareketle Eş'arî'nin "anlam"ının bir ismin delâlet ettiği nesnenin zihinde bütün arazlarıyla karışık bulunan

[152] Muhdes bilginin benzer taksimi *Temhid*'de de mevcuttur. Bâkıllânî, *Temhîd*, 26-28; Bu kısmın şerhi için bkz. el-Kâdî Ebû'l-Kâsım Abdülcelîl b. Ebû Bekir el-Kayrevânî el-Mâlikî el-Eş'arî er-Rabaî ed-Dîbâcî, *et-Tesdîd fi şerhi't-Temhîd* (Amman: Dârü'l-Feth, 2022), 55-59.

[153] Hayrettin Nebî Güdekli, "Kelâmî Yöntem Teorisi (Gâibin Şâhide Kıyası)", *İslâm Düşüncesinde Teoriler I: Metafizik*, ed. Ömer Türker (İstanbul: Ketebe, 2021), I/273; Bâkıllânî'nin delil, nazar ve istidlâl arasında yaptığı daha dakik bir ayrım için bkz. Ömer Türker, "Bir Tümdengelim Olarak Şâhitle Gâibe İstidlâl Yöntemi ve Cüveynî'nin Bu Yönteme Yönelttiği Eleştiriler", *İslâm Araştırmaları Dergisi* 18 (2007), 5; Bâkıllânî, *Temhîd*, 33-34.

[154] İbn Fûrek, *Mücerredü Makâlât*, 289-292.

sûreti değil, ismin isim olarak verilmesinin dayanağını oluşturan şey olduğunu söylemek mümkündür. Hareketin, hareketlinin hareketli oluşunun illeti olması örneğinde görüleceği üzere illet "kendisinin gereği olan hükmün taalluk ettiği anlamdır".[155] Örneğin ateş nesnesini ateş yapan şey hangi mekânda bulunduğu ya da yaktığı şeyin ne olduğu değil yakma fiiline sahip oluşudur. Bu anlamın ve illetin nasıl tespit edileceği meselesi, yöntemin geçerli bir şekilde işletilip kesin bir hükme varılması noktasında en esaslı noktalardan biridir. İlletin tespit edilmesinin ardından bu hüküm geçişliliğinin sağlanması için şâhit ile gâib arasında hakikat birliğinin kabul edilmesi gerekir.[156] Böyle bir birlik kabul edilmediği takdirde farklı hakikat alanları arasında hükümlerin ortak olmasından bahsedilemez. Böylece bu hakikat birliği zemininde söz gelimi şâhitte "bilen" sıfatı, ancak bilgi sahibi olan için kullanılıyorsa gâibde de böyle olacağı hükmüne varılır. Buna göre bizim duyu alanımıza girmeyen "bilen" kimseler için bu geçerli olduğu gibi Allah için de geçerlidir. Bu örnekte "bilgi" bir anlama ve illete tekabül eder. Bu bağlamda şâhide "asıl", gâibe fer' de denir. Eş'arî, şâhitten gâibe şehâdet talep edilmesini "istişhât" olarak isimlendirir.[157]

Bâkıllânî bu arka plana dayanarak *Temhîd*'de kelâmcıların kullandığı istidlâl yöntemlerinden birinin istidlâl bi'ş-şâhit ale'l-gâib olduğunu söyler. Bu yöntem Eş'arî geleneğe paralel olarak şöyle tanıtılır:

> Bir illet sebebiyle şâhitteki bir şey için bir hüküm ve vasıf gerekir. Gâibde de bu sıfatla vasıflanan şey için aynı hüküm gerekir. Gâibde söz konusu illet sebebiyle o sıfatı hak eden şey hakkındaki hüküm, şahitte o sıfatı hak edenin hükmüdür. Çünkü o sıfatı gerektiren bir şey olmaksızın bu sıfatla vasıflanmanın hak edilmesine dair delil getirmek imkânsızdır.[158]

Bâkıllânî'nin bu duruma verdiği örneklerden biri cisimdir. Şâhitte bir şey cisimlikle (vasıf ve hüküm) telif (illet) sebebiyle nitelenir. Buna dayanarak gâibde telif sahibi olan şeye de aynı vasıfla yani cisimlikle hükmetmek mümkündür. Bu illet olmadığı

[155] İlletin hangi vasıflara sahip olması gerektiği hakkında bkz. Türker, "Bir Tümdengelim Olarak Şâhitle Gâibe İstidlâl Yöntemi", 8-10.
[156] Hayrettin Nebî Güdekli, "Kelâmî Yöntem Teorisi (Gâibin Şâhide Kıyası)", I/275.
[157] İbn Fûrek, *Mücerredü Makâlât*, 10-14, 286-289; İbn Fûrek, *el-Hudûd*, 81-82.
[158] Bâkıllânî, *Temhîd*, 32.

takdirde cisimlik hükmü başka bir şey için verilemez.[159] Zira illet kendisinde bulunduğu şey için hükmü gerekli kılandır.[160]

İbn Fûrek *Mücerredü Makâlât*'ta İmam Eş'arî'ye nispetle şahitten gâibe istidlâlin ikinci bir türünü de zikreder. Buna göre nasıl ki şâhitte bir yazı, bina ya da fiil gördüğümüzde bunun bir yazana, bâniye ve fâile delâlet ettiğini düşünüyorsak gâibde de aynı delâlet şekli mevcuttur. Nitekim âlemin hudûsu bizim için gâib olsa da hudûsun bir fâile delâlet edeceğine hükmetmek makûl ve meşrudur. Çünkü şâhitte bir yazının "yazanı" olmaksızın hudûsu imkânsız ise gaibde de bir hâdisin muhdisi olmaksızın var olması caiz değildir. Cüveynî ise *İrşâd*'da şâhit ile gâib arasında birleştirici bir vasıf (*câmî*) olmaksızın hüküm vermenin mümkün olmadığını ifade eder. Bu birleştirici vasfın dört türü vardır: İllet, şart, hakikat ve delîl. Cüveynî illet ve delîl ile yukarıda zikredilen iki türü kasteder. Birleştirici vasıf olarak şart ise "bir hüküm şâhitte bir şart ile şartlanmışsa gâibde de bununla meşrutttur" şeklinde tanımlanır. Söz gelimi şâhitte âlimin âlim olması diri olmak şartıyla gerçekleşiyor ise gâibde de âlim olanın diri olması gerekir. Nitekim bu tür kullanılarak Tanrı'nın hayat sahibi olduğu delillendirilmiş olur. Hakikat vasfında ortaklık ise şâhitte tahakkuk eden bir hakikatin gâibde de benzer şekilde tahakkuk edeceğine hükmedilmesidir. Nitekim hakikatler şâhitte ve gâibde ihtilaf etmez.[161] Yöntemin bu türü aracılığıyla şâhitte varlığı bilinen şeyin hakikatinin tespit edilmesi amaçlanır. Söz gelimi şâhitte ilmin kendisiyle kâim olduğu zât nasıl ki âlim olarak tahakkuk ediyorsa gâibde de âlim bu şekilde tahakkuk eder. Böylece "bilen" Tanrı'nın ancak bir ilme sahip olmasıyla bu sıfatla niteleneceğini söylemek mümkün olur.[162]

Daha önce zikredildiği üzere hakikat birliğini, diğer üç türün geçerliliğinin bir zemini olarak kabul etmek de mümkündür. Bâkıllânî her ne kadar *Temhid*'de gâibin şâhide kıyasında yalnızca illet yolunu zikretse de ileride görüleceği üzere Berâhime'yi ilzam ederken bu yöntemin diğer türlerine de başvurur. Ayrıca *Hidâyetü'l-müsterşidîn*'in

---

[159] Bâkıllânî, *Temhîd*, 32.
[160] İbn Fûrek, *el-Hudûd*, 153.
[161] Ebu'l-Kasım Selman b. Nâsır b. İmran b. Muhammed Nîsâbûrî Ensârî, *Şerhü'l-İrşâd* (Havallî: Darü'z-Ziya, 2022), 1/583.
[162] Cüveynî, *el-İrşâd*, 83-84; Türker, "Bir Tümdengelim Olarak Şâhitle Gâibe İstidlâl Yöntemi", 5-6; Ayrıca bkz. Hayrettin Nebî Güdekli, "Kelâmî Yöntem Teorisi (Gâibin Şâhide Kıyası)", I/279-280; İmâmü'l-Haremeyn Ebü'l-Meâlî Rüknüddîn Abdülmelik b. Abdullâh b. Yûsuf Cüveynî, *el-Burhân fî usûli'l-fikh* (Devha [Doha] : Câmiatu Katar, 1978), 1/127-128; Abdülaziz b. İbrahim b. Ahmed el-Kureşî et-Teymî İbn Bezîze, *el-İs'âd fi şerhi'l-İrşâd* (Kuveyt: Darü'z-Ziya, 2014), 309-311.

mûcizenin nübüvvete delâleti bahsini işlediği bağlamda doğrudan istidlâl bi'ş-şâhit ale'l-ğâib ismini zikretmese de delil ile medlül arasında delâletin gerçekleşmesi için bir taallukun olması gerektiğini ifade eder. Bu delâlet türlerine fiilin fâile delâleti, ahvali kabul edenler açısından hallerin mânalara delâleti ve bir meşrûtun varlığının şartının sübûtuna delâleti gibi sırasıyla delâlet, illet ve şart olarak yorumlanabilecek türleri zikreder. O bu delâlet türlerinin tamamını *Hidâye*'nin günümüze ulaşmayan ilk ciltlerinde ayrıntılı olarak ifade ettiğini vurgular.[163] Öte yandan *Temhîd*'in yukarıda alıntılanan pasajının şerhinde ed-Dîbâcî, Cüveynî'nin ifade ettiği dört birleştirici vasfı saymakla birlikte beşinci olarak "tesmiyede ortaklığı" zikreder. Şârîh, dilimizde insan, at, ateş vb. isimlerle kastedilen anlamların şâhit ve gâibde ortak olmasını buna örnek verir. Söz gelimi muhatabımızın gâibdeki "ateş" hakkında konuştuğunda şâhitteki ateş anlamını kastettiğini anlamamız için lafzî ortaklığın sağlanması gerekir.[164]

Sonuç olarak eleştiride zikredilen kavramlar şu şekilde tanımlanabilir: Yokluğunun varlığını öncelemediği "kadîm", kadîmin zâtı ve sıfatları dışında ve kadîm tarafından yaratılan tüm mevcudat anlamında "mahlukât", duyusal ya da zorunlu bilginin nesnesi "şâhit", şâhide dayanarak nazarla elde edilen "mâkul".

İtirazda geçen bu kavramların neye delâlet ettiği belirginleştiğine göre Bâkıllânî'nin verdiği cevaba geçilebilir. Bâkıllânî için kıyas formunda ifade ettiğim eleştirinin ilk öncülü (1A), yukarıda kendisinin mevcudatı taksiminde görüleceği üzere doğrudur. Bu sebeple Eş'arî kelâmcı, ikinci öncülü (1B) reddetmelidir. Bu bağlamda o, şâhitte elçiliğin iki tarafının yalnızca aynı cins -muhdes- olmasının mâkul olanda da bunu gerektireceğini reddeder. Her ne kadar şâhit âlemde biz yalnızca aynı cins şeyler arasında bir "haberleşme"yi gözlemlesek de gâib âlemde bundan farklı bir durumun olması mümkündür. İlk bakışta Berâhime'nin bu eleştiriyi dile getirirken kullandığı istidlâl bi'ş-şâhit ale'l-gâib yöntemine Bâkıllânî'nin -kendisi bunu bir istidlâl biçimi olarak vaz etmesine rağmen- niçin itiraz ettiği sorgulanabilir. Ancak yukarıda söz konusu yöntem ele

[163] Bu türler aslında ileride Mu'tezile'nin akıl, uzlaşım (*muvazaâ*) ve güdüler (*devâî*) yoluyla delalet şeklinde açıklanan üçlü delil şemasının aklî delil kısmına tekabül eder. Bâkıllânî, *Hidâyetü'l-müsterşidîn*, 2022, 3/4/17; Türker, Bâkıllânî'nin şâhitten gaibe istidlâli tanımlarken yalnızca illete dayalı ortaklığı belirtmesini, Cüveyni'nin saydığı diğer üç birleştirici vasfın da illet altında toplanabileceği görüşünde olmasına dayandırır. Bkz. Türker, "Bir Tümdengelim Olarak Şâhitle Gâibe İstidlâl Yöntemi", 5-6; Şâhitten gâibe istidlâlin Kâdî Abdülcebbar tarafından yapılan tasnifi için bkz. Hayrettin Nebî Güdekli, "Kelâmî Yöntem Teorisi (Gâibin Şâhide Kıyası)", I/277-279.

[164] Cüveynî'deki sayımda farklı olan diğer bir taraf ise hakikat ortaklığının "had ortaklığı" şeklinde zikredilmesidir. ed-Dîbâcî, *et-Tesdîd fi şerhi't-Temhîd*, 66-67.

alınırken belirtildiği üzere şâhitteki hükmün gâibe taşınması için dört tür ortaklıktan birinin var olması gerekir.[165] Buradaki temel tartışma odaklarından biri elçiliğin nasıl tanımlanacağıdır. Daha önce vurgulandığı üzere şâhitten gâibe istidlâlde her iki kategori arasında geçiş yapmak için uzlaşım yoluyla dilden gelen bir anlamı dakik bir şekilde tayin etmek gerekir. Bâkıllânî'nin verdiği cevap düşünüldüğünde elçilik "mutlak anlamda iki taraf arasında bir tür iletişimin gerçekleşmesi" şeklinde tanımlanmalıdır. Bu tanıma göre söz konusu iki tarafın aynı cins olması gerekli midir? Diğer bir ifadeyle iki tarafın aynı cins olması elçiliğin bir şartı olabilir mi? Bâkıllânî'nin bu sorulara cevabı olumsuzdur. Şâhitte iletişimin iki tarafının ontolojisinin aynı olması gibi bir şart bulunmadığı için bu şartı gâibe taşımak da mümkün değildir. O, söz konusu itiraza münazara ilmindeki nakzın bir türü olan tehallüfle[166] cevap verir:

> Sizin ortaya koyduğunuz düşünceye göre -her şeyden münezzeh olan- Kâdîm'in bir şey, fâil, âlim, hay ve kâdir olmaması gerekir. Çünkü bu, O'nun mâkul şeylerin cinsinden olmasını gerektirir. Şâhitte ve varlıkta şey, ya cisim ya cevher ya arazdır. Hay, âlim ve kâdir ancak cisim ve bir araya gelmiş (*müctemiaten*) cevherlerdir. Bizden fâil olan, kendisinin kendisinde ortaya çıkardığı bir sebeple ya kendinde ya da başkasında fiil yapar. Eğer bunların tümü zorunlu değilse sizin tutunduğunuz şey düşer.[167]

Bâkıllânî, Berâhime'nin kullandığı yöntemin başka bir mesele için uygulandığında muhataplarının kabul etmeyeceği bir sonuca götüreceğini göstermeye çalışır. Buna göre mâkul olan yalnızca şâhitteki ilke ve hükümlere göre olacaksa mevcut anlamındaki "şey"in yalnızca şahitte gözlemlediğimiz olması gerekir ki hâdis olan âlemde ancak cevher, cisim ve araz bulunabilir. Bu takdirde muhdes olan dışında bir

---

[165] Barlak, Bâkıllânî'nin "hususen Allah'ın sıfatları olmak üzere pek çok bölümde ilahi olanın şahide kıyasla bilinemeyeceği" görüşünde olduğunu savunur. Ancak bize göre bu durum, Bâkıllânî'nin zahiren şâhit alemden gâibe hüküm taşınamayacağı vurgularının çeşitli şartların olmaması durumunda gerçekleştiği şeklinde yorumlanmalıdır. Ayrıca o, nübüvvetin kesbi-vehbi oluşunu tartıştığı bağlamda Bâkıllânî'nin, eleştirmesine rağmen istidlâl bi'ş-şâhit ale'l-ğâibi kullanmasını çelişki olarak yorumlar. Kanaatimizce bu yorum gözden geçirilmelidir. Barlak'ın Bâkıllânî'nin söz konusu yöntemle alakalı yaklaşımının katılmadığımız diğer yorumları için ayrıca bkz. Barlak, *Kelâm'da Nübüvvet Tartışmaları*, 170, 203, 219; Bâkıllânî'nin istidlâl bi'ş-şâhit ale'l-ğâibi reddettiğini ifade eden Ebû Sa'de'nin görüşü de aynı sorunlarla malûldür. Ebû Sa'de, *el-Menhecü'n-nakdî 'inde'l-Bâkıllânî*, 275.

[166] "Tehallüf, iddia sahibinin göstermiş olduğu delilin başka bir sonuç için de kullanıldığında gerçeklikle bağdaşmayan bir sonuç doğurmasıdır. Yani muhalif kişi tarafından, iddia sahibinin sunduğu sebep ve gerekçelerin aynısı gösterildiği halde ortaya iddia sahibinin razı olmayacağı veya gerçekliğe aykırı bir sonuç çıkmaktadır." Mehmet Özturan, "Neyi, Nasıl Tartışabilirim? İcî'de Tartışma Mantığı", *İslâm İlim ve Düşünce Geleneğinde Adudüddin el-İcî*, ed. Eşref Altaş (İstanbul: İSAM Yayınları, 2017), 204.

[167] Bâkıllânî, *Temhîd*, 130-131.

mevcudun var olması düşünülemez. Berâhime'nin bu iddiası Tanrı'yı inkâra götürür ki bu onların kabul edeceği bir şey değildir. Benzer durum Tanrı'nın fâil, hay, âlim ve kâdir olmasında da geçerlidir. Bu örneklere dayanarak müellif, aslında şâhitte gözlemlenen türüyle elçiliğin sınırlandırılmasını reddetmiş olur. Böylece iki farklı cins arasında bir iletişimin imkânı ortaya çıkar. Tanrı'nın kudretinin aklen imkânsız olmayan her şeye taalluk ettiği düşünüldüğünde[168] nübüvvetin mümkün oluşunun önünde de bir engel kalmaz. Nitekim Bâkıllânî *Hidâyetü'l-müsterşidîn*'in nübüvveti ispat başlığında Berâhime'nin eleştirilerinin geneli için yaptığı yorumda nübüvvetin imkânı ile kastının "elçi göndermenin" Tanrı için herhangi bir imkânsızlığa yol açmaması olduğunu söyler. Bu fiil, hakikat ve cinslerin dönüştürülmesi gibi muhal bir şey değildir.[169] Bununla birlikte cevabın ilzamî tarafı düşünüldüğünde Tanrı'ya inanmayan biri için bunun geçerli olmadığını söylemek mümkündür. Ayrıca dilin uzlaşımıyla elde edilen "risâletin" anlamı da tartışmaya açıktır. Bu anlam uzlaşıma dayalı olarak veriliyorsa uzlaşım değiştiği takdirde gâibde verilen hüküm de değişecek midir? Elçiliğin hakikatine ulaşmak nasıl mümkündür? Yukarıda serimlendiği biçimiyle Eş'arî gelenek illet, hakikat ve tanım arasında kurduğu kuvvetli bir ilişki sebebiyle tümel önermelere ulaşmayı hedefleyip şâhitteki gözlemler sonucu tümevarımsal olarak hakikate ulaşmayı reddetse de uzlaşımın "keyfî" doğası, yöntemin meşruluğunu ve zeminini ciddi şekilde sorgulatmaktadır.[170]

Bâkıllânî bu itiraza diğer bir cevabını da benzer şekilde kurgular ve Berâhime'nin hüsün-kubhun zâtî ve zorunlu olduğu düşüncesini savunduğunu ima ederek yine tehallüf yoluyla onları ilzam etme amacı taşır:

> Sizin delillendirmenize göre -her şeyden münezzeh olan- Allah'ın mahlukâtına akıllarına dayanarak delil getirmemesi, O'nun insanlara sizin ortaya koyduğunuz görüş üzere -aklen zorunlu olan hasen bir fiili yapmayı, kabih olanı terki, nazarın kullanılması, Allah'ın birlenmesi ve O'nun bilinmesi, O'nun nimetlerine şükredilmesi gibi şeyleri- emretmesinin mümkün olmaması gerekir. Çünkü şahitte delil getiren ve emredenin, emredilenin ve kendisine delil getirilenin cinsinden olmaması gerekir.[171]

[168] Bâkıllânî, *el-İnsâf*, 58; Bâkıllânî, *Hidâyetü'l-müsterşidîn*, 3/464.
[169] Bâkıllânî, *Hidâyetü'l-müsterşidîn*, 3/464.
[170] Şâhitten gâibe istidlâlde illetin tespiti noktasında benzer noktalara dikkat çeken Gazzâlî ve Fârâbî'nin eleştirileri için bkz. Türker, "Bir Tümdengelim Olarak Şâhitle Gâibe İstidlâl Yöntemi", 11, 25. dp.
[171] Bâkıllânî, *Temhîd*, 130.

Bâkıllânî'ye göre Berâhime'nin savunduğu pozisyon, hüsun-kubhun zâti olması ve aklın bu hükme ulaşması mümkün olduğu için Tanrı insanlara akıllarının vacip gördüğü şeyi emretmek ve buna dayanarak insanlara delil getirmek durumundadır. Diğer bir söylemle aklî teklifin var olduğunu savunan Berâhime açısından da mükellif ile mükellefin aynı cins olması gerekir. Ancak emreden ve emredilen farklı cinsten (kadîm ve hâdis) olduğu için Berâhime'nin itirazı bu pozisyon için de geçerli hale gelir. Böylece onlar ya bu pozisyonu terk etmek zorundadır ya da yaptıkları eleştiri boşa çıkar.

Sonuç olarak şâhide dayanarak nübüvvetin iki tarafının farklı ontolojik katmanlarda oluşunun elçiliğin imkânını yok ettiği eleştirisine karşılık Bâkıllânî, tarafların aynı cins olmasının risâletin gereklerinden olmadığını, bu sebeple şahit ve gâib âlemde bu hükmün farklılaşmasının bir sorun teşkil etmediğini iddia eder. Buna göre farklı cinsler arası haberleşme aklen imkânsız olmadığı için mümkündür. İtiraza verilen ikinci yanıtta ise Berâhime'nin istidlâlinin kabul edildiği takdirde kendilerinin kabul ettiği hüsün-kubuh pozisyonuyla tutarsızlığa düşüleceği gösterilmiştir.[172]

1.2. Nebînin Nebî Olduğunu Bilme İmkânı: Kadîm ile Hâdis Arasındaki İletişimin Sıhhat ve Güvenilebilirlik Sorunu

Nübüvvetin farklı iki cins arasında gerçekleşmesinin aklî imkânı kabul edilse bile bunun vâki olduğu nasıl bilinebilir? Berâhime'nin ikinci eleştirisi bu noktaya yöneliktir. Bu aşamada nebînin kendisinin nebî olduğunu nasıl bilebileceği problemi ortaya çıkar. Nebî kendisine gelen "haberin" Tanrı'dan olduğunu kesin bir şekilde bilebilir mi? Berâhime'nin bu soruya cevabı olumsuzdur:

> (2) Resûl duyduğu bir ses ya da kendisine verilen bir kitap yoluyla veya Rabbinin meleklerinden biri olduğunu söyleyerek önünde beliren bir şahsı işiterek kendisinin resul olduğunu bildiğini iddia eder. (…) Ancak resûlün işittiği sesin sahibi ve kendisiyle konuşan melek, cin ya da kendisinden gizlenen bir insan olabilir. (…) Risâleti kendisine iletenin mukarreb bir melek olup olmadığını bilmenin de bir yolu yoktur. Kendisine hitap eden bir ifrît, sihirbaz ya da muhayyil olabilir. (…) Rabbinden geldiğini zannettiği bir kitaba dayanmasına gelince, bunun bir insan işi ya da nazmı olmadığını bilmesi uzak ihtimaldir. (…) Bu takdirde resûlün Yüce

[172] Kâdî Abdülcebbar bu itiraza verdiği cevapta kadîm ile hâdis kelâm arasında bir fark olmamasını, kelâmın tek bir cins olması meselesini öne çıkarır. Ona göre kelâmullah ile mahlukâtın kelâmı aynı tür olduğu için aklî bir imkânsızlık olmadığı sürece iletişimin taraflarının ontolojik farklılığı sorun teşkil etmez. Bk. Barlak, *Kelâm'da Nübüvvet Tartışmaları*, 149.

> Yaratıcıdan risâleti almasının hiçbir yolu yoktur. [Nübüvveti elde etmenin] yollarının fâsit oluşu, resûllerin nübüvvet iddiasını da fesada götürür.[173]

Bu itirazın kıyas formundaki ifadesi şu şekildedir:

A. Resûlün vahiy aldığını iddia ettiği durumlarda fail, Tanrı'dan gelen bir ses, kitap ya da O'nun meleklerinden biridir.
B. Bu üç durum, Tanrı'dan başkasının fail olduğu bir yapıya sahip olabilir.
C. Resûlün vahiy aldığını iddia ettiği durumlarda fâil, Tanrı'dan başkasının fail olduğu bir yapıya olabilir.
D. Fâil Tanrı'dan başkası olabilirse, resûl kendisinin Tanrı'nın elçisi olduğunu kesin bir şekilde bilemez.
E. Fâil Tanrı'dan başkası olabilir.
F. Resûl kendisinin Tanrı'nın elçisi olduğunu kesin bir şekilde bilemez.

Berâhime, Tanrı'nın zâtının duyularla idrak edilememesi nedeniyle O'nun birini elçi olarak seçmesinin üç tane yolu olabileceğini söyler. Bu üç sayısı aklî bir sınırlamadan ziyade semâvî dinlerdeki peygamberlerin vahiy alma yollarına atıfta bulunuyor gibidir. Nitekim Bâkıllânî *el-İnsaf*'ta "*Allah bir insanla ancak vahiy yoluyla veya perde arkasından konuşur yahut bir elçi gönderip izniyle ona dilediğini vahyeder. O yücedir, hakîmdir*."[174] âyetine atıfla Allah'ın üç yolla mahlukâtıyla iletişim kurabileceğini ifade eder: Hz. Musâ örneğinde olduğu gibi herhangi bir vasıta olmasa da perde arkasından gerçekleşen; melek, peygamber ya da kelâmullahı dinleyenlere okuyan bir kârînin "elçiliğiyle" ortaya çıkan ve son olarak Peygamber Efendimiz'in (sas) mi'rac hadisesinde olduğu gibi herhangi bir perde ya da vasıta olmaksızın âyetteki ifadesiyle vahiy yoluyla vuku bulan iletişim. Berâhime'nin aktardığı haber yolları bunların ilk ikisinde ortaklaşırken üçüncüsünde farklılaşır. Bu yollardan ilkine verilen örnek Allah'ın Hz. Mûsâ (as) ile herhangi bir tercüman ya da vasıta olmaksızın konuşması ve onu kendisine muhatap kılmasıdır. Hz. Mûsâ, Allah'ı gördüğünü iddia etmemiş, bir ses işittiğini bildirmiştir. İkincisi bir melek vasıtasıyla Tanrı'nın bir insana haberini iletmesidir. Bu durumda nebî doğrudan Tanrı'dan değil de gördüğü bir melekten vahyi işitir. Üçüncü ve sonuncu tarz ise nebîye Tanrı'nın haberini içeren bir kitabın verilmesidir. İlk bakışta

[173] Bâkıllânî, *Temhîd*, 131-132; İtirazın daha muhtasar bir hali için bkz. Bâkıllânî, *Hidâyetü'l-müsterşidîn*, 3/575.
[174] eş-Şûrâ 42/51.

bunun birinci kısma indirgenebileceği düşünülebilir. Ancak burada kitaptan kasıt elçinin, "işittiği seslerin bir araya getirildiği bir bütün" değil de doğrudan yazıyla iletişimdir. Bu kitap, gökten de düşmüş olabilir.[175]

Berâhime'nin bu üç türle vurgulamak istediği, hiçbirinde Tanrı ile doğrudan bir hitabın gerçekleşmiyor oluşudur. Aksine hepsinde bir dolayım bulunmaktadır. Bu sebeple nebînin kendisine gelen haberin Tanrı'ya ait olduğunu bilmesinin yakînî bir yolu yoktur. Zira ilk türde Hz. Mûsâ'nın duyduğu sesin bir melekten, cinden ya da kendisine gizlenen bir insandan gelmesi mümkündür. Öte yandan resûlün gördüğü ve melek olduğunu düşündüğü şey, kendisini kandırmaya çalışan bir ifrît,[176] sihirbaz ya da kendisine tahayyül ettirilen bazı ruhlar olabilir. Nebînin Tanrı'dan geldiğini ileri sürdüğü kitap ise en zayıf yoldur. Çünkü kitabın bizzât kendisi konuşamaz. Onun gökten nebîye gelmesi de nübüvvetin sıhhatini temin etmez. Zira bir ifrit tarafından gökten atılmış ya da bir rüzgârın savurmasıyla kendisine gelmiş olabilir.[177]

Bâkıllânî söz konusu kıyastaki dördüncü öncüldeki (2D) gerekliliği reddeder. Nitekim aklen zikredilen durumlarda fâilin Allah'tan başka olması mümkünse de bu, nebînin nübüvvetine dair kesin bir idrake ulaşamayacağı anlamına gelmez. Zira peygamberde kendisine gelen vahyin Allah dışında başkasından gelemeyeceğine dair kesin bir bilgi oluşma imkânı vardır. Allah bazı yollarla bu yakînî bilgiyi peygamberde oluşturabilir. Bâkıllânî buna dair dört tane yol sayar: a. Allah'ın nebîde kendisinin nebî olduğuna ilişkin zorunlu bir bilgi yaratması b. Nebîye bildirilen haberdeki gaybî bilgiler c. Nebîye verilen hissî mûcizeler d. Allah'ın nefsî kelâmı ile mahlukâtın kelâmı arasındaki farklılık.[178]

---

[175] Eş'arî *Mücerred*'de kelâmın vahyedilmesinin üç türü olabileceğini söyler. İlkinde Allah, kelâmını vahyettiği kimsenin kalbinde doğrudan yaratır ve bu kelâmı dinleyen için yaratılan ibarelerin kelâmullaha delâlet ettiğini bildirir. Böylece dinleyen yakînî bir şekilde işittiğinin kelâmullah olduğunu bilir. İkinci yol, Allah'ın bir levhada ya da özel bir cisimde kelâmını yaratarak ona bakanın yazılan şeyin kelâmullah olduğunu anlayacak bazı karineler koymasıdır. Sonuncusu ise Allah'ın vahyettiği kimsede hususî bir kavrayış yaratarak doğrudan Allah'ın hitabını, kelâmının anlamını ve murâdını anlayabilmesidir. Bkz. İbn Fûrek, *Mücerredu makalati'ş-Şeyh Ebi'l-Hasan el-Eş'ari*, 64.

[176] Cin, şeytan ya da mecazi anlamda insan için de kullanılabilen ifrit, "kötülük ve şeytanlıkta çok aşırı gitmiş, tuttuğunu koparan; kuvvetli, becerikli, ele avuca sığmaz bir hîlekâr" şeklinde tanımlanmıştır. Bkz. Ali Erbaş, "İfrit", *DİA* (İstanbul: TDV, 2000), XXI/517.

[177] Bâkıllânî, *Temhîd*, 131-132; Bâkıllânî, *Hidâyetü'l-müsterşidîn*, 3/575.

[178] Bu itiraza Kâdî Abdülcebbar'ın verdiği cevabın bir değerlendirmesi için bkz. Barlak, *Kelâm'da Nübüvvet Tartışmaları*, 153-157.

1.2.1. Tanrı'nın Nebîde Nübüvvetine İlişkin Zorunlu Bilgi Yaratması

Yukarıda insan bilgisinin zaruri ve kesbî olmak üzere ikiye ayrıldığını belirtmiştik. Bâkıllânî de kendisinden önceki kelâm geleneğini takip ederek melek, cin, insan ve diğer muhdes canlıların ilminin zaruri ve nazarî/istidlâlî olmak üzere ikiye ayrıldığını ifade eder. Bu bakımdan zaruri bilgi, kendisinden ayrılması mümkün olmayacak şekilde mahlukun nefsîne lâzım olan ve iliştiği bilgiye herhangi bir şekkin ârız olmasının mümkün olmadığı bilgidir. Duyuların idraki sonucu oluşan bilgi ile -herhangi bir duyu idraki söz konusu olmaksızın nefiste oluşan insanın kendi varlığına dair bilgisi gibi akıldaki ilk ilkeler olan- (*evâil*) *mübtede'* bilgi zorunlu bilginin kapsamına girer. Nazar edilen şeyin hakikatine dair tefekkürün ve istidlâlin ardından oluşan bilgiye ise nazarî bilgi denir. Zorunlunun aksine bu bilgilerin nesnelerine dair şüphe duymak ve nefsin bunlardan ayrışması mümkündür. Nazarî bilgiler zaruri ve hissî bilgilere dayanılarak oluşturulur.[179] Buna göre nebînin bir ses duyduğu bilgisi duyusal olması açısından zorunlu olsa da bu sesin Tanrı'ya ait olup olmadığı bilgisi hangi bilgi türüne girer? Bâkıllânî bu bilginin hem zaruri hem de nazarî olabileceğini düşünür. Nitekim Tanrı nebîde öncelikle kendi zâtı ve varlığı hakkında zaruri bir bilgi yaratır. Sonrasında o, nebîye iletilen kelâmın da kendisine ait olduğuna ilişkin bir zaruri bilgi yaratmaya kâdirdir. Söz konusu kelâm farklı şekillerde anlaşılmaya muhtemil olsa bile Tanrı neyi kastettiğini de zorunlu olarak elçisine bildirir. Ancak burada şöyle bir soru ortaya çıkabilir: Nebînin nefsînde zorunlu olarak Allah'ın zâtının ve varlığının bilgisi varsa teklif kendisinden düşmez mi? Allah Teâlâ nebîde işittiği sesin kendi kelâmı olduğuna ilişkin zaruri bir bilgi yarattığı vakit kendi varlığının bilinmesine dair mükellefiyet nebîden düşer. Ancak bu peygamberlerden tamamen sorumluluğun düştüğü anlamına gelmez. Allah, elçilerini risâlet görevini yerine getirmekle mükellef tutar. Bu duruma sem'î olarak mânî olabilecek bir bilgi olmaması sebebiyle resûlün duyduğu sesin Allah'a ait olduğunu yakînen bilebileceği bir hal ortaya çıkar. Bu takdirde itiraz def edilmiş olur.[180]

1.2.2. Nebîye Vahyolunan Haberdeki Gaybî Bilgiler

Tanrı nübüvvetinin yakîn oluşu noktasında nebîde zaruri bilgi yaratabileceği gibi nebî nazar yoluyla da Allah'ın kendisi ile muhatap olduğunu kesinleyebilir. Bunun yolu nebîye

---

[179] Bâkıllânî, *Temhîd*, 26-28; Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib b. Muhammed el-Basrî Bâkıllânî, *et-Takrib ve'l-irşâd es-sağîr* (Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1993), 1/183-187; Bâkıllânî, *el-İnsâf*, 14-15.
[180] Bâkıllânî, *Temhîd*, 133; Bâkıllânî, *Hidâyetü'l-müsterşidîn*, 3/575-576.

verilen vahiydeki gaybî bilgilerdir.[181] Tanrı elçisine başka hiçbir insana vermediği gaybî bilgileri ya da nebînin ne düşündüğü, neye niyet ettiği gibi kendisi dışında kimsenin bilemeyeceği durumları iletebilir. Bu gaybî bilgilerin, kâhinlerin veya müneccimlerin doğru çıkan kehanetlerinden ya da insanların geleceğe yönelik gerçekleşen varsayımlarından farklılaşması için çok sayıda olması gerekir. Böylece nebî kendisine verilen bilgilerin zannî ve tahmine dayalı olmadığını kesin bir şekilde kavrar. Zira insanî tecrübe ve âdet üzerine nazar ederek bu kadar sayıda gayba ilişkin haberin doğru çıkmasının ancak Tanrı'dan gelebileceğinin farkına varır. Çok sayıda geleceğe yönelik haberin doğru çıkması aklen olmasa da âdeten imkânsız denecek kadar zordur.[182]

1.2.3. Nebîye Verilen Hissî Mûcizeler

Nebînin kendisine gelen kelâmın Tanrı'ya ait olduğunu yakînen bilebileceği üçüncü durum ise hissî mûcizelerdir. İkinci bölümün üçüncü kısmında detaylı olarak inceleneceği üzere, nebî âdet gereği olağanüstü sayılabilecek durumları gerçekleştirmeye Allah dışında hiçbir varlığın güç yetiremeyeceğini bilir. Buna dayanarak Tanrı, nebînin işittiğinin kendisine ait olduğunu ona yakînen bildirmek için aklen imkânsız olmasa da âdeten imkânsız, hârikulâde olaylar gösterebilir. Söz gelimi Kur'ân-ı Kerim'de geçtiği üzere bir cansızın canlıya dönüşmesi, denizin yarılması, kayadan bir canlı çıkarılması gibi hadiseler sayesinde peygamber kendisine gelen kelâmın Allah'ın vahyi olduğunu bilir.[183] Gökten düşen kitap vasıtasıyla nübüvvetin ortaya çıkmasına yönelik itiraza verdiği cevap da hissî mûcize bağlamında değerlendirilebilir. Allah'ın peygamberde bir yakîn oluşması için söz konusu cansız kitaba can vererek kendisi ve içerdikleri hakkında haber verdirmesi *vaciptir*. Kitaba hayat verilmesinde diğer mûcizelerde olduğu gibi aklî bir imkânsızlık yoktur.[184] Bu son iki durum yalnızca nebînin doğrudan Allah'ın kelâmını işittiği durumda değil, melek yoluyla kelâmla muhatap olduğu vakitte de geçerlidir. Meleğin resûle karşı durumu, elçilik bakımından resûlün ümmetine karşı durumu gibidir. Nitekim melek vasıtasıyla gelen haberin içerdiği gaybî bilgiler ya da ortaya çıkan mûcizeler nebîde kendi nübüvvetine ilişkin bir kesinlik oluşturmak için yeterlidir.[185]

---

[181] Kâdî Abdülcebbar bu eleştiriye verdiği cevabında kelâmın yalnızca gaybî bilgiler ihtiva eden kısmına değil genel olarak mûcize oluşuna dikkat çeker. Böylece kelâmullahın belâğati gibi diğer i'câz tarafı da yanıtta içerilmiş olur. Bk. Barlak, *Kelâm'da Nübüvvet Tartışmaları*, 156.
[182] Bâkıllânî, *Temhîd*, 133-134; Bâkıllânî, *Hidâyetü'l-müsterşidîn*, 3/576-577.
[183] Bâkıllânî, *Temhîd*, 134.
[184] Bâkıllânî, *Temhîd*, 135; Bâkıllânî, *Hidâyetü'l-müsterşidîn*, 3/577-578.
[185] Bâkıllânî, *Temhîd*, 135; Bâkıllânî, *Hidâyetü'l-müsterşidîn*, 3/577.

Bâkıllânî'nin hem gayb haberleri hem de hissî mûcize meselesinde Eş'arî gelenekteki mutlak kudret anlayışıyla farklılaşabilecek bir vurgusu vardır. Allah'ın herhangi bir mevcudun gaybla ilgili vereceği tüm haberlerin doğru olamayacağı ve hiçbir şeyin cisimleri yaratma (*ibdaʿ*), ölüleri diriltme gibi âdete aykırı şeylere kudretinin olmadığı bilgisi elçisinde yok iken ona risâlet görevini yüklemesi caiz değildir. İnsanlar içinde bu bilgileri bilebilecek en mâkul ve kâmil varlık Tanrı'nın elçisidir. Eş'arî mütekellimin bu vurgusunun arkasında söz konusu cevaz alanı açıldığı takdirde nebînin kendisinin nebî olduğuna ilişkin yakînî bilgi elde etme yolunun kapanması vardır. Özellikle Eş'arilerin hüsün-kubuh tasavvuru ve vahiy gelmeksizin teklifin ortaya çıkmayacağı görüşü düşünüldüğünde bu kesinlik elde edilmezse, dini temellendirme imkânı da olmayacaktır.[186]

1.2.4. Nefsî Kelâmın Vahyin Güvenilirliğini Garantiye Alması

Peygamberin, Allah'la muhatap olduğunu şüpheye yer bırakmayacak şekilde bilebileceği son yol, Allah'ın kelâmı ile mahlukâtın kelâmı arasındaki fark üzerinden temellendirilir. Sünnî kelâmcılar Muʿtezile'ye karşı ve onlardan farklı olarak kelâmı, nefsî ve lafzî kelâm şeklinde ayırmış, asıl kelâmın "nefsî" olduğunu savunmuştur. Halku'l-Kur'ân tartışmaları bağlamında ortaya çıkan Allah'ın kelâmının mahiyeti meselesi, kelâm ilminin niçin "kelâm" olarak isimlendirildiğinin de sebeplerinden biridir.[187] Buna göre Eş'arîlerde nefsî kelâm işitme duyusuyla duyulsa bile kadîm ve yaratılması imkânsız olduğu için diğer tüm kelâm cinslerinden farklıdır. Hiçbir yaratılmışın sesine benzemez. Allah'ın zâtıyla kâim olan nefsî kelâmın diğer kelâmlardan farklı olması sebebiyle nebî bunu işittiği vakit diğer konuşmalardan farkını anlar ve duyduğunun Allah'a ait olduğunu bilir.[188] Bâkıllânî'nin bu cevabını tam olarak kavramak için Eş'arî mezhebinin nefsî kelâm tasavvurunu anlamak gerekir.

1.2.4.1. Kelâmın Hakikati

Kelâm ilminin kadîm meselelerinden biri, Allah'ın zâtı ile sıfatları arasındaki ilişki sorunudur. Bilindiği üzere Sünnî kelâm geleneği, Muʿtezile'ye karşı çıkarak sıfatların da zât ile kâim hakiki varlıklar olduğunu kabul etmiştir. Kelâm sıfatı da bu kadîm sıfatlardan

[186] Bâkıllânî, *Temhîd*, 134.
[187] Teftazânî, *Şerhu'l-Akâidi'n-Nesefiyye* (Mısır: thk. Taha Abdurraûf Sa'd, 1421), 16.
[188] Bâkıllânî, *Temhîd*, 132-133.

biri olup zâta özeldir ve başkasıyla kâim olması mümkün değildir.[189] Sünnî kelâmcılara göre Allah'ın kelâm sıfatını mahlukâtın kelâmından ayrıştıran bazı vasıflar olsa da kelâmın asıl anlamı her iki ontolojik katman için de aynıdır. Buna göre hakikî kelâm "nefiste bulunan mevcut mânadır". Dilde lafız olarak ortaya çıkan, ezberlenen, kitaplarda yazılan, okunan, işaret ve remizlerle gösterilen ancak hakikî kelâma delâlet etmesi itibariyle kelâm şeklinde isimlendirilir.[190] Bu bağlamda Sünnî gelenek Mu'tezile'den farklı olarak hakikî kelâmı "nefsî kelâm", diğerini ise "lafzî kelâm" şeklinde adlandırarak bir ayrıma gitmiştir.

Bâkıllânî, hakkı talep edip batıldan uzaklaşma niyetinde olan faziletli bir kadının ricası üzerine mükellefin inanması zorunlu, bilmemesi caiz olmayan ilkeleri kaleme aldığı *el-İnsâf fî mâ yecibü i'tikâdühû ve lâ yecûzü'l-cehlü bihî* adlı eserinin yaklaşık üçte birini kelâmullah ve halku'l-Kur'ân meselesine ayırır. Nitekim bu kitabı neşreden, Osmanlı'nın son devrindeki önemli alimlerden biri olan Zâhid Kevserî (ö. 1952) söz konusu kitaba yazdığı mukaddimede nefsî kelâmla alakalı bu genişlikte ve ayrıntıda başka bir eserin bulunmadığını vurgular.[191] Bâkıllânî zikredilen eserinde kelâmın hakikatinin "nefiste bulunan mevcut mâna" olduğuna ilişkin Kitap, Sünnet ve Arap dilinde delillerin bulunduğunu belirtir. "*Sana geldiklerinde Allah'ın seni selâmlamadığı selâmla selâmlıyorlar. İçlerinden de 'Söylediklerimizden dolayı Allah bize azap etse ya!' diyorlar. Cehennem onlara yeter!"*[192] âyeti, onun örnek olarak getirdiği pek çok âyetten biridir. Buna göre Allah, Yahudi ve münafıkların dil ile izhar etmeseler de içlerinden "Söylediklerimizden dolayı Allah bize azap etse ya" sözünü söylediklerini belirtir. Bâkıllânî söz (*kavl*) ile kelâmın aynı şey olduğunu ifade ederek zikredilen sözün dışa vurulmasa da "kavl" olarak vasıflandırılmasını, hakiki kelâmın nefis ile kâim olan mâna oluşuna delil getirir. Sünnî kelâm kitaplarının halku'l-Kur'ân bahislerinde Emevî devri Hristiyan Arap şairlerinden Ahtal'ın (ö. 92/710-11) çokça alıntılanan "Şüphesiz kelâm kalptedir/ Dil ancak kalbe delil kılınmıştır" beytini[193] Arap dilinde de bu ayrımın

[189] Bâkıllânî, *el-İnsâf*, 25-26.
[190] İbn Fûrek, *Mücerredü Makâlât*, 59; Bâkıllânî, *el-İnsâf*, 101; İbn Fûrek, *el-Hudûd*, 133.
[191] Bâkıllânî, *el-İnsâf*, 5,13.
[192] el-Mücâdile 58/8.
[193] Eş'arî bu beyti hicivleriyle tanınan muhadram şair Hutay'e'ye (ö. 59/678 [?]) nispet eder. İbn Fûrek, *Mücerredü Makâlât*, 68; Hutay'e için bkz. Zülfikar Tüccar, "Hutay'e", *DİA* (İstanbul: TDV, 1998), XVIII/424.

olduğuna şahit getirir. Sonuç olarak "Ehlü'l-hak ve's-sünne ve'l-cemaât"e göre Allah'ın kelâmı mahluk ve muhdes değil, ezelî ve ebedîdir.[194]

Bâkıllânî *Temhid*'in halku'l-Kur'ân bâbında kelâmın hakikati bağlamında bir itiraza yer verir. Buna göre şâhit âlemde görülen tüm kelâmlar harf ve sesten oluşur, parçalara sahiptir ve değişebilir. Şâhitteki kelâm başka türlü olamıyorsa kelâmın hakikati de harf-sesten oluşmalıdır. Bu takdirde gâibde de kelâm bunlardan ibarettir. Bu sebeple kelâmullah ancak harf ve sesten oluşabilir. Eş'arî kelâmcının bu itiraza cevabı, Berâhime'nin ilk eleştirisine verilen yanıtla paraleldir. Aynı akıl yürütme kullanıldığı takdirde şâhitte görülen tüm var olanların cevher, cisim ve araz oluşundan hareketle gâibdeki mevcutların da bu üç türden birisi olabileceği, böylece Tanrı'nın da gayri maddi olamayacağı sonucuna varılabilir.[195] Bâkıllânî hasmının kabul etmeyeceği bir sonuca ulaşarak bu istidlâlin yanlış olduğunu göstermeye çalışır. Müellif, itirazın sahibine yer vermese de hem halku'l-Kur'ân meselesinde Sünnîlerin ana muhatabı hem de kelâmın mahluk olduğunu savunan Mu'tezilî kelâmcılardır. Bâkıllânî'nin şahitten gaibe hükmün aktarılması için hakikatlerin, illetlerin ortak olmasını ifade ettiği yukarıda vurgulanmıştı. Bu açıdan kelâmın hakikati, nefiste kâim olan mâna olduğu için gâibde de böyle olmalıdır. Sonuçta kelâm şâhitte de gâibde de harf ve ses olmayan bir mânadır.[196]

Bu bakımdan Tevrat'ın İbrânice, İncil'in Süryânice, Kur'ân-ı Kerîm'in ise Arapça olmasındaki dilsel farklılık nefsî değil lafzî kelâmla ilgilidir. Bu farklı dillerin her biri Allah'ın zâtı ile kâim kelâma delâlet eder. Bu sebeple kelâmullah ezelde bu isimlerle tesmiye edilemez.[197] Öte yandan Kur'ân'ın âyet, sure gibi belirli ve sınırlı parçalarının olması da ezelî-ebedî olan kelâm sıfatıyla çelişmez. Dikkat çekildiği üzere bu bölünmüşlük, nefsî kelâma delil olan lafzın yazıya dökülmüş hali olan kitaptadır. Bunlara kelâm denmesi mecâzendir (*tevessu'*). Bu bakımdan Mu'tezile ve Cehmiyye'nin kitabın özelliklerine dayanarak kelâmullahı mahluk kabul etmeleri yanlıştır.[198]

Kelâmın hakikati ortaya konulduğuna göre Berâhime'nin itirazına cevap olarak nefsî kelâmın diğer kelâmlardan farklı oluşunun veçhelerini soruşturmak gerekir. Nitekim bu farklılık nebînin kelâmullahı diğer kelâmlardan ayrıştırmasını sağlayarak kendi

[194] İbn Fûrek, *Mücerredü Makâlât*, 68; Bâkıllânî, *el-İnsâf*, 101-105; Bâkıllânî, *Temhîd*, 284.
[195] Bâkıllânî, *Temhîd*, 283.
[196] İbn Fûrek, *Mücerredü Makâlât*, 67.
[197] İbn Fûrek, *Mücerredü Makâlât*, 63; Bâkıllânî, *el-İnsâf*, 101-102.
[198] İbn Fûrek, *Mücerredü Makâlât*, 61, 63-64; Bâkıllânî, *el-İnsâf*, 75.

nübüvveti hakkındaki şüpheleri ortadan kaldırabilecektir. Bu bağlamda Bâkıllânî'nin iki yönden kelâmullahı hâdis kelâmdan ayrıştırdığı söylenebilir: Kelâmullahın mahluk olmaması ve lafız olmaksızın da işitilmesinin mümkün oluşu.

1.2.4.2. Kelâmullahın Mahluk Olmaması

Kadîm kelâm ile hâdis kelâm arasındaki en temel farkın ontolojik olduğu söylenebilir. Nitekim Bâkıllânî'nin nefsî kelâm cevabında öne çıkardığı en temel nokta da kelâmullahın kadîm olması sebebiyle diğer hiçbir mahluk kelâma benzemediğidir. Bu konuda Ehl-i Sünnet'in Mu'tezile'ye karşı kelâmullahın hâdis kelâmdan farklı olarak yaratılmış olmadığını savunduğuna dikkat çekilmişti. Bu çerçevede kelâmın hakikati bağlamında zikredilen itirazdaki hasmın Mu'tezile olduğu ifade edilebilir. Söz konusu mezhebin kelâmı fiilî bir sıfat olarak görmesi sebebiyle kelâmın harf ile sesten oluşması ve parçalarının olması bir sorun teşkil etmez. Bu anlamda kadîm varlıkların sayısını çoğaltmaktan kaçınmak için mâna sıfatlarının hakiki varlığını reddeden Mu'tezilî kelâmcılar, kelâmın "tek" olduğunu iddia ederek nefsî kelâmı reddetmiş, Sünnîlerin lafzî kelâmını hakiki kelâm olarak kabul etmiştir. Allah, kelâmını farklı varlıklarda yaratarak ortaya koyduğu için kelâm hâdis olmalıdır. Kur'ân'ın yaratılmış olduğu tezi de bu bağlamda temellendirilir.[199]

Bu görüşe karşıt olarak Bâkıllânî, sebr-taksim[200] yöntemini kullanarak Kur'ân'ın mahluk olduğu takdirde ya cevherlerden oluşan bir cisim ya da araz olması gerektiğini öne sürer. Hem Sünnî hem de Mu'tezilî kelâmcıların büyük çoğunluğunun âlem tasavvuru bunu gerektirir. Buna göre kelâm olan Kur'ân'ın mütekellim olmaksızın var olması düşünülemez. Bu sebeple kelâm kendi kendine kâim olamayınca cisim de olması mümkün değildir. Kelâmın cisim oluşunun reddedilmesinin ikinci gerekçesi ise, cisimlerin her birinin aynı cins olması sebebiyle en az bir cismin dahi Allah'ın ya da mahlukâtın kelâmı olması durumunda tüm cisimlerin kelâm olması gerektiğidir.[201] Bu istidlâle göre aynı cins olan cisimler ancak arazlarla farklılaşabilir. Kelâm bir araz değil,

---

[199] Bâkıllânî ve Kâdî Abdülcebbar merkezli Sünnî ve Mu'tezilî perspektiften kelâm sıfatı tasavvurunun karşılaştırmalı bir analizi için bk. Barlak, *Kelâm'da Nübüvvet Tartışmaları*, 115-143.

[200] "Sebr ve taksim, terim olarak bir konuda muhtemel seçenekleri belirleyip (hasr) ardından birer birer eleyerek (hazf) tek bir seçenek bırakma yöntemini ifade eder." Bkz. Tuncay Başoğlu, "Sebr ve Taksim", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), XXXVI/255; Bâkıllânî doğrudan sebr-taksim kavramlarını kullanmasa da Temhid'de beş tane saydığı istidlal çeşitlerinden ilki, sebr-taksimdir. Bkz. Bâkıllânî, *Temhîd*, 31-32.

[201] Bâkıllânî, *Temhîd*, 268.

cisim olursa cismin hakikatine dahil olmalıdır. Dolayısıyla cisim olan her şey kelâm da olmalıdır. Bunun geçersizliği açıktır.

Kelâmın cisim olamayacağı gösterildikten sonra araz olma ihtimali tartışma konusu yapılır. Araz kendisiyle kâim olamayan, Tanrı'nın bir fiilidir (*mef'ûl*). Araz yani fiil ancak kendisiyle kâim bir şeyde var olabileceği için Allah Teâlâ kelâmı aklen ya kendi zâtında ya mekânsız şekilde ya da başkasında yaratabilir. Allah'ın zâtının hâdis şeylere mahal olması imkânsız olduğu için birinci ihtimal, arazın mahalsiz ortaya çıkması mümkün olmaması sebebiyle ikinci ihtimal elenmelidir. İkinci ihtimal kabul edildiği takdirde cisim olmaksızın hareket ve renk gibi arazların var olması gerekir ki bu imkânsızdır. Buna ek olarak Bâkıllânî "şey"in, varlıkta başka bir şeye ihtiyaç duymadığı için sıfatların kendisiyle kâim olabildiğini ifade eder. Eğer kelâm da başka bir şeye muhtaç olmaksızın var olabiliyorsa sıfatları taşıyabilmelidir. Ancak sıfatların var olabilmeleri için başka bir şeye ihtiyaç duyması sebebiyle bir sıfatın başka bir sıfatla kâim olması caiz değildir. Kelâmın başka sıfatları taşıması imkânsız ise kendisiyle kâim olan bir şey olması da imkânsızdır.

Üçüncü ve son ihtimal ise Allah'ın kelâmı başka bir şeyde yaratarak var kılmasıdır. Ancak kelâm hangi mahalde ortaya çıkmışsa o mahalle hükmünü verir. Yani söz konusu mahal mütekellim olmuş olur. İlmi ya da iradeyi başkasında yarattığı halde Tanrı'ya âlim ya da mürîd denemeyeceği gibi kelâmı başkasında yarattığı için Tanrı'nın mütekellim oluşundan bahsetmek de mümkün olmaz. Bâkıllânî kelâmın araz olamayacağına ilişkin başka bir delil daha getirir. Kelâm araz olduğu takdirde arazların iki anda bâki kalamayacağı ilkesi gereğince hudûsundan sonraki ikinci anda yok olması gerekir. Kelâmın emir, nehiy, haber ve istihbar olduğu göz önünde bulundurulursa Allah'ın yarattığı kelâm sıfatıyla yalnızca emreden, nehyeden ya da haber veren olması gerekir. Diğer bir deyişle aynı anda hem emreden hem yasaklayan hem haber veren olamaz. Ancak Allah'ın aynı anda bir şeyi emredip diğer bir şeyden nehyettiği ümmetin icmâı ile sâbit olduğu için kelâm mahluk bir araz olamaz. Dolayısıyla kelâm ne cisim ne araz olabilir. Yaratılan şey, bu ikisinden başka olamıyorsa kelâmullahın mahluk olmasını temellendirmek mümkün olmaz.[202]

[202] Bâkıllânî, *Temhîd*, 269; Bâkıllânî, *el-İnsâf*, 26; Benzer bir istidlâl için bkz. Ebü'l-Hasen Alî b. İsmâîl b. Ebî Bişr İshâk b. Sâlim el-Basrî Eş'ari, *el-Lüma' fi'r-red ala ehli'z-zeyg ve'l-bida'* (Kahire: el-Hey'etü'l-Âmme li'ş-Şuûni'l-Metâbi' el-Emiriyye, 1975), 43-44.

Bâkıllânî kelâmullahın mahluk olmadığı tezini savunmak için i'câzu'l-Kur'ân meselesiyle irtibatlı olarak ele aldığı başka bir delil daha sunar. Buna göre kelâmullah yaratılmış ise ancak mahlukâtın kelâmı cinsinden olabilir. Bu nedenle alfabe harfleri dışında bir harften oluşamaz. Dolayısıyla insanların kelâmullahın bir mislini getirmeleri mümkün hale gelir. Allah ise "*De ki: 'Andolsun, insanlar ve cinler bu Kur'ân'ın bir benzerini getirmek üzere toplansalar ve birbirlerine de destek olsalar, yine onun benzerini getiremezler.*'"[203] âyetinde bunu yalanlamıştır. Eş'arî mütekellimin aktarımına göre Mu'tezile bu itirazı iltizam eder. İnsan kelâmullahın benzerini hatta daha fasih ve güzelini ortaya koymaya kâdirdir. Ancak kelâmullahın nazmının mislini meydana getirme noktasında Allah onları câhil bırakmıştır.[204] Bâkıllânî, onların bu tutumuna karşı kulun bu kudrete sahip olduğu kabul edilirse bilgisizliğini ortadan kaldırarak kelâmullahın benzerini getirebileceğini, bunun ise Kur'ân'ın i'câzı noktasında problem teşkil edeceğini belirtir. Öte yandan insanların Kur'ân'ın nazmının benzerini getirememelerindeki cehâletin zorunlu olmasının sebebi ne Allah'ın ne de başkasının fiili olamaz. Zira birinci ihtimalde hüsün-kubhun aklî ve zâtî olduğunu savunan Mu'tezile için cehâlet aklen kabihtir. Allah'ın kabihi işlemesi ise imkânsızdır. İkinci seçenekte de kulun kelâmullahın mislini meydana getirmesi mümkün kabul edildiği için bir zorunluluktan bahsedilemez. Kulun bu bilgiyi öğrenerek bir benzerini getirmesi imkân dahilindedir. Bâkıllânî bu sonucun nübüvvet için sorun oluşturacağını ve İslâm'ı terke yol açacağını iddia eder.[205]

Bâkıllânî'nin bu delilindeki vurgusu ile kelâmın şahitte de gaibde de nefiste bulunan mâna olmasında zahiren bir çelişki var gibi görünür. Şayet hakikî kelâm nefsî olan ise mahlukâtın kelâmı söz konusu olduğunda da alfabe ve harfler ancak bir "delil"den ibaret değil midir? Mâna olan mahlukâtın kelâmı harflerden bağımsız olamaz mı? Bâkıllânî'nin bu sorulara cevabı olumsuz olmalıdır. Bu durumda söz konusu delilin ilzâmî olduğunu söylemek mümkündür. Diğer bir deyişle, Mu'tezile için kelâm, "lafzî kelâm" olduğu için kelâmullah mahluk ise alfabe harflerinden oluşmak zorundadır. Bu takdirde zikredilen sorunlar ortaya çıkar.

---

[203] el-İsrâ 17/88.

[204] Mûcizenin ancak Allah'ın güç yetirebileceği bir hâdise olduğu, insanların hârikulâde bir fiil yapmasının mümkün olmadığına ilişkin Bâkıllânî'nin Mu'tezile'yi ayrıntılı eleştirisi üçüncü bölümde "Mûcizenin Tanımı ve Şartları" bahsinde ele alınacaktır.

[205] Bâkıllânî, *Temhîd*, 270-271.

Sonuç olarak zât ile kâim kadîm kelâmullahın hâdis olan mahlukâtın kelâmından farkının en esaslı yönü ontolojiktir. Aşağıda zikredilecek diğer farklılığın da bu ontolojik ayrıma dayandığını söylemek mümkündür. Bununla birlikte nebînin işittiği kelâmdaki bu ontolojik farklılığı idrak etmesi hangi yolla gerçekleşir? Diğer bir deyişle nebî kadîm ile hâdis olan kelâmın hangi niteliğini dikkate alarak bu ayrımı kavrayabilecektir?

1.2.4.3. Kelâmullahın İbare Olmaksızın da İşitilebilmesi

Bâkıllânî, Berâhime'nin itirazına verdiği cevapta kelâmullahın "işitme duyusuyla işitilebileceğine" dikkat çeker. Buna göre kelâmullah dillerden ve seslerden farklı olup diğer duyulanların cinsinden olmasa da kulaklarla işitilebilir. Sünnîler, rü'yetullahı caiz görmeleriyle irtibatlı olarak diğer tüm görülenlerden hakikat bakımından farklı olsa da Allah Teâlâ'nın gözle görülebilir olduğunu söylemektedir. Kelâmullahın işitilmesi de bunun gibidir. Bâkıllânî benzer bir durumun diğer tüm var olanlardan farklı olmasına rağmen Allah'ın mevcut olmasında da bulunduğunu ifade eder. Kelâmullah işitilme noktasında diğer muhdes kelâmlarla ortaktır. Her iki kelâm da işitilme noktasında müşterek ise nebînin duyduğu şeyin kelâmullah olduğunu idrak etmesi nasıl mümkün olacaktır? Diğer bir deyişle kelâmullah ve hâdis kelâmlar işitilme bakımından ayrışabilirler mi?

Eş'arî gelenek kelâmullahın herhangi bir ibare olmaksızın da işitilebileceğini savunur. Buna Hz. Mûsâ (as) ve Hz. Muhammed (sas) örnek verilir. "*Allah, Mûsa ile de doğrudan konuştu*."[206] âyetinde belirtildiği üzere Hz. Mûsa (as) herhangi bir vasıtaya, tercümanın okumasına (*tilâvet-kırâat*) gerek kalmaksızın doğrudan kelâmullahı işitmiştir. Bu, Allah'ın Hz. Mûsâ'nın kulağında bir duyuş, kalbinde kendisiyle murâdının elçisine hitap olduğunu ve kelâmullahın mânasını idrak edebileceği bir maûnet[207] ve destek (*te'yîd*) sayesinde bir kavrayış (*fehm*) yaratmasıyla gerçekleşir. Peygamber Efendimiz de (sas) İsrâ-Mi'raç gecesi göğe yükseltildiğinde herhangi bir vasıta ve tercüman olmaksızın Allah ile muhatap olarak kelâmullahı işitmiştir. Nitekim "Böylece Allah kuluna vahyedeceğini vahyetti."[208] ayeti de buna işaret eder.[209] Dolayısıyla nebî işittiği ibaresiz

---

[206] en-Nisâ 4/164.
[207] Maûnet, Allah'ın herhangi bir mümine yardım etmek üzere gerçekleştirdiği hârikulâde durumlardır. Bkz. M. Sait Özervarlı, "Hârikulâde", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 16/182.
[208] en-Necm 53/10.
[209] İbn Fûrek, *Mücerredü Makâlât*, 59-60; Bâkıllânî, *el-İnsâf*, 26, 129-130.

kelâmın daha önce dinlediği hâdis kelâmlardan farklı olduğunu idrak ederek Allah'la muhatap olduğunu fark eder. Bu fark yakînîdir. Bu noktada Berâhime bunun tüm elçiler için geçerli olmadığını söyleyerek itiraz edebilir. Ancak asıl mesele nebînin kendisinin nebî olduğunu kesin bir şekilde bilme imkânı olduğu için bunun tek bir örnekte gerçekleşmesi dahi iddianın geçerliliği için yeterlidir. Böylece nebînin kendisinin nebî olduğunu yakînen bilip bilemeyeceği noktasındaki Bâkıllânî'nin hasımlarına verdiği son cevabın hâdis kelâm ile kadîm kelâm arasındaki farklılık olduğunu söylemek mümkündür. Asıl kelâmın nefsî kelâm olduğu düşünüldüğünde kadîm kelâmın ontolojik açıdan mahluk olmaması ve lafız olmaksızın da işitilebiliyor oluşu, peygamberin duyduğu sesin bir mahluka ait olamayacağını kavramasında iki temel husustur.

Sonuçta Bâkıllânî, Berâhime'nin itirazına karşılık nebînin nübüvvetini bilme imkânına ilişkin dört seçenek sunar. Bunların her biri tek başına nebînin kendisinin elçi olduğunu kesinlemesine yeterli delil teşkil eder. Bu bağlamda Tanrı'nın elçisinde kendi risâleti hakkında zaruri bilgi yaratması, işittiği vahiydeki gaybî haberler, kendisine verilen hissî mûcizeler ve nefsî kelâmın hâdis kelâmdan farklı oluşunun Berâhime'nin kadîm ile hâdis arasındaki iletişimin sıhhat ve güvenilebilirliğine yönelik itirazı def edebilecek cevaplar olduğunu söylemek mümkündür.

2. Nübüvvetin Hakîm Tanrı Tasavvuruyla Çeliştiği İddiası

Nübüvvetin imkânına yönelik öncelikli eleştirinin, iki farklı ontolojik katmandaki iletişimin geçersizliğine dikkat çekmek olduğu söylenebilir. Nitekim Berâhime'nin de ilk itirazı buna yöneliktir. Bununla birlikte onlar, bu iletişimin imkânı kabul edilse bile âdil ve hakîm bir Tanrı'nın insanlara elçi göndermesinin hikmet sıfatıyla çelişeceğini iddia eder. Zira insanlara kendi cinsinden bir peygamber göndermek, aynı cins varlıklar arasından bir seçim yapmak demektir. Her insanın teklife muhatap olduğu düşünüldüğünde bu elçilerin sorumluluğunu ortadan kaldırır. Bu durumda söz konusu seçim, "kayırmacılığa" yol açar ve hikmet sıfatıyla bağdaşmaz. Öte yandan Tanrı'nın ezelî ilminde elçisini inkâr edecek olanlar belirli iken nebî göndermesi abes olarak değerlendirilmelidir. Hakîm Tanrı ise abesten münezzehtir. Bu sebeple peygamber göndermek sefehe yol açtığı için geçersiz olmuş olur. Bu takdirde kadîm bir varlığın hâdis olana bir haber iletmesi varsayılsa bile bu iletişim, Tanrı'nın hikmet sıfatıyla çelişen sonuçlar doğurur. Berâhime'nin peygamberliğin imkânsızlığı lehindeki ikinci temel

itirazına bu genel bakışın ardından bu iki eleştirinin ayrıntılarına ve Bâkıllânî'nin cevaplarına geçilebilir.

2.1. Resûl ile Resûlün Gönderildiği Kimselerin (Mürsel İleyh) Aynı Cins Olmasının Hikmet Sıfatıyla Çeliştiği İddiası

Bâkıllânî'nin *Temhid*'de Berâhime'nin risâletin imkânına ilişkin aktardığı ilk itiraz bu mesele hakkındadır.

> (3) [Nübüvvetin imkânsız olmasının sebebi] Allah'ın *resûl* ile *mürselün ileyh*in aynı cins ve cevherlerinin bir olduğuna dair bilgisidir. Türü, denkliği ve sıfatları bakımından eşit ve denk (*mütemâsil*) olanlardan birini diğerine üstün kılmak; zulüm, kayırmacılık, hikmetten sapmak ve ayrılmaktır. Bu ise hakîm için caiz değildir. (…) Zira şâhit âlemde mütecânislerden birini diğerine üstün tutmak hikmete aykırıdır (*sefeh*).[210]

Bu itiraz şöyle bir kıyasla ifade edilebilir:

A. Hakîm bir Tanrı, zulüm işlemez.
B. Şâhit âlemde hemcinslerden birini diğerine üstün tutmanın sefeh olması sebebiyle mütecanisler arasından birini elçi olarak göndermek, her zaman zulümdür.
C. Hakîm bir Tanrı, şâhit âlemde hemcinslerden birini diğerine üstün tutmanın sefeh olması sebebiyle mütecanisler arasından birini elçi olarak gönderemez.

Bâkıllânî, bu kıyasın büyük öncülüne (3B) itiraz eder. Buna göre şâhit âlemde aynı cins olan insan türleri arasında birini diğerine tercih etmek hikmetle çelişmez. Nitekim insanlar ilişki kurduğu kimseler arasında doğal bir ayrıma gider. Bu ayrıma dayanarak kişinin, daha yakın ilişki kurduğu kimselere daha fazla ikram ve ihsanda bulunması çirkin görülemez. Kıyasın ikinci öncülünün (3B) geçersiz olması sebebiyle netice de yanlıştır.[211]

Müellifin büyük öncüle (3B) yönelik ilk eleştirisi şâhit âlemde hemcinsler arası tercihin sefeh olmadığına odaklanırken ikinci eleştirisi, Berâhime'nin şâhitten gâibe yaptığı akıl yürütmeye yöneliktir. Bâkıllânî, şâhitte bu üstün tutmanın çirkin olduğu kabul edilse bile şâhitten gâibe yapılan bu istidlâlin meşruiyetini sorgular. Bu yöntem kabul edildiği takdirde şâhit âlemdeki tüm fâillerin cisim olduğuna dayanarak Tanrı'nın ancak cisim olabileceği hükmüne varılması gerektiğine dikkat çeker.[212] Ancak yukarıda

[210] Bâkıllânî, *Temhîd*, 127-128; İtirazın benzer ifadelerle ele alınış biçimi için bkz. Bâkıllânî, *Hidâyetü'l-müsterşidîn*, 3/569.
[211] Bâkıllânî, *Temhîd*, 128.
[212] Bâkıllânî, *Temhîd*, 130.

zikredildiği üzere Bâkıllânî, *Temhîd*'in başında kelâmcıların kullandığı yöntemlerden birini istidlâl bi'ş-şâhit ale'l-ğâib olarak belirlemişken buradaki yöntem eleştirisini nasıl anlamak gerekir? Bu bir tutarsızlık olarak yorumlanabilir mi? Yukarıda şâhitten gâibe istidlâlin geçerli olmasındaki ana esasın hakikat birliği zeminindeki illet, şart ya da delâlet ortaklığı olduğu söylenmişti. Bu durumda Bâkıllânî için şâhitten gâibe istidlâl geçerli bir metotsa şâhit ve gâibdeki hakikatlerin ortak olduğunu kabul etmek gerekir. Dolayısıyla Bâkıllânî'nin itirazının zikredilen üç ortaklıktan birinin reddine yönelmesi gerekir. Nitekim "tüm fâillerin cisim olması gerekliliği" örneği bu bağlamda değerlendirilebilir. Eğer cisimlik fâil olmanın bir şartı olarak varsayılırsa cisim olmayan fâil kabul etmek imkânsız hale gelir. Tanrı'yı gâibde cisim olmayan bir fâil olarak düşünmemiz için cisimliğin fâilliğin şartı kılınarak şart ortaklığı üzerinden gâibe taşınmasını reddetmek gerekir. Buna dayanarak Bâkıllânî gâibin şâhide kıyasının itirazdaki şekilde uygulandığı takdirde âlem dışında bir fâilin ispatı mümkün olmadığı için Berâhime'nin Tanrı'yı ispat imkânının ortadan kalkacağını ifade eder. Bu ise hasmın kendi kabulleriyle çelişir.

Peki Bâkıllânî aynı cinslerden birini diğerine üstün tutmanın gâib için geçerli olmadığını nasıl temellendirir? Aynı cinslerin kendilerini birbirlerinden üstün kılan farklı vasıflara sahip olmalarının kayırmacılık olarak nitelendirilmesi, ancak cinslerin bu vasıfları "hak ederek" elde ettikleri durumda ortaya çıkar. Bu bağlamda cinsler, kendi cinsleri sayesinde ya da yaptıkları fiillere karşılık bu vasıfları kazanmıyor da Tanrı'nın mutlak iradesine bağlı olarak bunlara sahip ise bu halde kayırmacılıktan bahsedilebilir mi? Bâkıllânî'nin bu soruya yanıtı olumsuzdur. Zira zulüm, ancak başkasının mülkünde yapılan bir tasarrufta ortaya çıkar. Tanrı'nın her şeyin mâliki olduğu düşünüldüğünde insanların herhangi bir şeyi hak ettiğinden söz etmek mümkün değildir. Bu durumda insanların -nübüvvetin de bir nimet olduğu düşünüldüğünde- farklı nimetlere sahip olmaları, kendi fiilleri ya da cinsleri sebebiyle değil Tanrı'nın iradesi ve ihsanı sebebiyledir.[213] İnsanların fiilleri de O'nun iradesi için sebep teşkil edemez. Bu tasavvura göre şâhit ve gâibde kayırmacılık olarak görünen şeyin hakikatleri ortak değildir. Bâkıllânî, kayırmacılığın zulüm olma durumunu şöyle açıklar: Cinsler, kendi cinsleri

[213] Bâkıllânî, *Hidâyetü'l-müsterşidîn*, 3/569; İbn Fûrek, *Mücerredü Makâlât*, 141 İmam Eş'arî, iradenin mutlaklığını göstermek adına Allah'ın insanları dört türde yarattığını belirtir: a. Hem dünyada hem ahirette menfaatini irade ettiği b. Yalnızca dünyada menfaatini irade ettiği c. Hem dünya hem ahirette zararını irade ettiği d. Yalnızca dünyada zararını irade ettiği. Bu seçeneklerden herhangi birine dahil olmanın herhangi bir illeti yoktur. Bkz. 144.

sebebiyle ya da fiilleri sonucu "hak ederek" söz konusu vasıfları kazanırsa onlardan birinin diğerlerinden üstün tutulmasının kayırmacılık olarak görülebileceğini belirtir. Ancak cinsler hak etme sonucu değil de her şeye sahip olan Tanrı'nın bir ihsanı sonucu bu nitelikleri kazanıyor iseler mâlikin mülkünde dilediği şekilde tasarruf edebileceği ilkesince gâibde insanları birbirlerinden üstün tutmanın zulüm olamayacağını, çünkü "hak etme" şartının bulunmadığını söylemek mümkündür. Bu sebeple Berâhime'nin istidlâlinde şart ortaklığının bulunmadığı ifade edilebilir.

Zikredilen itiraza yönelik eleştirinin üçüncü kısmı ise ikinci öncülün (3B) bütününden ziyade yüklemi olan "zulümdür"e yöneliktir. Neyin adalet neyin zulüm, neyin iyi neyin kötü olduğuna insan karar verebilir mi? Bir fiilin iyi ya da kötü niteliğini alabilmesinin ilkesi nedir? Diğer bir deyişle iyi ve kötü olarak ifade ettiğimiz ahlaki önermelerin kaynağı nedir? "Nebînin Getirdiği Haber" bölümünde detaylıca ele alınacağı üzere bu mesele İslâm düşüncesi literatüründe hüsün (iyi)-kubuh (kötü) başlığı altında tartışılır. Eş'arîlerin bu hususta ki pozisyonu, vahiyden bağımsız olarak aklın tek başına bir fiile hasen ya da kabih; haram, farz ya da mübah demesinin mümkün olmadığıdır.[214] Bâkıllânî cevabında bu noktaya dikkat çekerek "Fillerin bu tarz [ahlakî] hükümlerle nitelenmesinin, akılla değil ancak şeriatla gerçekleşeceğini" vurgular. Berâhime'nin kelâm literatüründe nübüvvetin imkânına yönelik eleştirisinin en çok zikredilen yönü ise hüsün-kubhun şeriat olmaksızın akılla bilinebileceği, bu açıdan nebînin insanlık için gereksiz olduğu itirazıdır. Bu itiraz "Nebînin Getirdiği Haber" bölümünde ayrıntılı bir şekilde ele alınacak olsa da Berâhime'nin hüsün-kubuha ilişkin bu pozisyonu göz önünde bulundurularak Bâkıllânî'nin Eş'arî perspektiften yaptığı bu eleştiriye şöyle karşılık verilir: Allah'ın aynı cinsler arasından birini elçisi kılarak zulüm işlemesinin hasen olması mümkünse hiç amel etmeyen birini övmesi ya da zâhit ve âbid bir kuluna göre daha az iyilik yapan birini daha çok takdir etmesinin de hasen olma imkânı açığa çıkar. Eş'arî tavır söz konusu olduğunda bu imkânın olumlanması gerekir. Zira kulun övülmesi yapılan ibâdetler sebebiyle değil, O'nun ihsanının neticesidir. Bu anlamda kulun amelleri bir sebep değil ancak vesiledir.[215] Bu nedenle ahirette Allah'ın hiç amel etmeyene tüm

[214] Hüsün-kubuh açısından Eş'arî pozisyonun genel bir tasviri için bkz. İbrahim Özdemir, "Eş'arîler'de Kelâmî Ta'lîl", *Uluslararası İmam Eş'arî ve Eş'arîlik Sempozyumu* I (2015), 268-279.
[215] Bâkıllânî, *el-İnsâf*, 46.

ömrünü ibâdetle geçiren birinden daha fazla nimet vermesi kabih değildir.[216] Bunu cimrilik olarak da yorumlamak mümkün değildir. Çünkü cimri, üzerine vacip olan bir şeyi yapmayan birinin sıfatıdır. Kendisine herhangi bir zorunluluk yüklenemeyen fâil için cimrilikten de bahsedilemez. Bu durumda Tanrı'nın nimet verme, kullarına ihsanda bulunması ancak tefaddul olarak nitelenebilir.[217]

Bâkıllânî söz konusu itiraza karşı bu cevap dışında başka bir argüman daha sunar. Buna göre herhangi bir ameli olmadığı halde birini övmek yalandır, yalan ise cehâlet ve acziyet gibi Allah için imkânsızdır çünkü sıdk (doğru söylemek) O'nun nefsî bir sıfatıdır.[218] Sıdkın nefsî sıfat olmasına *Mücerredü makâlât*'ın kelâmullah bahsinde de değinilir. Eş'arî, burada kelâmullahın, "kendisine dair haber verilmesi mümkün olan her türlü şeyin [vâkıada nasıl ise öyle] olduğu hali üzere (*alâ mâ hüve bihî*) haberi" olduğunu ifade eder. Bu bakımdan kelâmın olduğu halin dışında bir haberi içermesi caiz değildir çünkü "kelâmın sâdık olması O'nun nefsî sıfatlarındandır." Bu sebeple O'nda yalanın ortaya çıkması düşünülemez.[219] Buna göre Tanrı'da kulun amel etmediği halde amel işlemiş halinin haberi bulunamaz. Zira böyle bir durum vâki değildir. Bu sebeple Tanrı'nın amel işlemeyen kulu övmesi mümkün değildir. Amel eden kulu methedip etmemesi ise onun in'âmı ve ihsanına kalmıştır.

Büyük öncüle (3B) yapılan dördüncü eleştiri hemcinsler arasında yapılan tercihin bir sebebe dayanma imkânı ortaya konularak yapılır. Berâhime'nin itirazı, mutlak

---

[216] Bâkıllânî, *Temhîd*, 128-129.
[217] Eş'ari, *el-Lüma'*, 115-116.
[218] Bâkıllânî, *Temhîd*, 128.
[219] İbn Fûrek, *Mücerredü Makâlât*, 65 Buna göre yalan söylemek Mu'tezile'nin savunduğu üzere aklen çirkin olduğu için Tanrı'dan nefyedilmemelidir. Aksine ilim sıfatının çelişiği olan cehalet gibi zâtî bir sıfat olan sıdkın çelişiği de yalan olduğu için Tanrı, bilgisizlikten nasıl münezzeh ise yalandan da öyle münezzehtir. Eş'ari, *el-Lüma'*, 117-118; Muhammed b. Ca'fer es-Sanhâcî (ö. 586'dan sonra) İsferâyînî'nin el-Akîde'sine yazdığı şerhte yalancının nübüvvet iddiasına uygun olarak mûcizenin yaratılmasının Allah'ın makduru olup olamayacağı meselesinde Eş'arî kelâmcıların ihtilaf ettiğini belirtir. Onlardan bir kısmı, mûcizenin tasdik içerdiğini, yalancının tasdikinin ise imkânsız olduğunu belirterek söz konusu fiilin makdur olmasının mümkün olmadığı kanaâtine varmıştır. O, Bâkıllânî'ye atfettiği görüşte ise bu yaratmanın makdur olduğunu ancak Allah'ın malumunun hilâfına olduğu için vâkî olamayacağını belirtir. İsferâyînî ise yalancının elinde mûcize ortaya çıktığı takdirde kendisine muarazada bulunan başka birinde de mislinin yaratılacağı görüşündedir. Mûcizenin delil olma şartlarından biri muarazadan sâlim olmak olduğu için yalancının elinde ortaya çıkan mûcize sayılamaz. Sanhâcî, kendi yorumunda İmam Eş'arî'nin yukarıda zikredilen görüşüne oldukça yakındır. Buna göre mûcize, kendisinde ortaya çıkan kimsenin doğruluğuna ilişkin bir bilgi içerir. Allah'ın ilmi ise vakıada malumun olduğu hâli üzere taalluk eder. Bu durumda yalancının doğruluğuna ilişkin bilgi imkânsız olur. Zira bu durumda ya yalancı sâdık olmalıdır ya da ilim vakıada olduğu hâlin aksine taalluk etmiştir. Ancak bu iki seçenek de mümkün değildir. Fadıl Ayğan, *Muhammed B. Câfer es-Sanhâcî'nin "Şerhu Akîdeti Ebî İshâk el-İsferâyînî" Adlı Eserine Göre Ebû İshâk el-İsferâyînî'nin Kelâmî Görüşleri* (Marmara Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2006), 113.

anlamda mütecanisler arasında bir tercih yapmanın âdil olmadığına yönelikti. Bu bakımdan bir sebebe dayanılarak yapılan tercihin hikmetle çelişmeyeceği ifade edilebilir. Çünkü Berâhime'nin hüsün-kubuhu aklî gördüğü için aklî delilleri kullanarak Tanrı'ya ibâdet etmenin iyi olduğunu keşfeden ve buna uygun amel edenin -insan olması sebebiyle ya da herhangi bir neden olmaksızın değil- taâti ve yaptığı iyilikler neticesinde Tanrı tarafından övüleceğini savundukları belirtilir. Bu durumda bir sebebe binaen övgünün ortaya çıkması, zulüm olarak görülemez. Bu takdirde nübüvvetin insanın çalışarak elde ettiği bir makamdan ziyade -doğrudan Allah'ın iradesi sonucu ortaya çıkması anlamında- vehbî oluşunun mukabilinde kesbî olduğunu savunan taraf için söz konusu itiraz yöneltilemez. Zira nebî, işlediği sâlih ameller sonucu Allah'ın elçisi olma vasfını kazanmıştır.[220] Bâkıllânî'nin bu cevabından nübüvvetin kesbî olduğunu savunduğunu düşünmek doğru değildir. Nitekim cevabın başlangıcında nübüvveti kesbî olarak ispat edenler için bu itirazın geçersiz olduğuna dikkat çekmesi bunu destekler.[221] Ayrıca *Hidâyetü'l-Müsterşidîn*'de açıkça nübüvvetin hak edilen bir şey değil Allah'ın bir lütfu olduğuna işaret eder. Bu cevabın Berâhime'ye karşı kullanılabileceğini düşünse de kendisinin kabul etmediğini de açıkça vurgulamaktadır. [222]

---

[220] Ebû Sa'de, Bâkıllânî'nin bu cevapta filozofların meseleye nübüvvet anlayışı bakımından yaklaştığını belirtir. Ebû Sa'de, *el-Menhecü'n-nakdî 'inde'l-Bâkıllânî*, 274.

[221] Barlak, *Temhîd*'deki pasajlara dayanarak Bâkıllânî'nin peygamberlerin en faziletli ve amelce en üstün olanlardan seçildiğini, nebilerin seçilmesinde onların amellerinin etkili olduğunu savunduğunu iddia eder. Peygamberlerin amelleri nübüvveti hak ettirici bir işlev görmese de Allah'ın nebi seçerken gözettiği bir kriterdir. Ancak bunun nübüvvetin kesbî oluşu şeklinde yorumlanmaması gerektiğini belirtir. Ona göre kesbîlik peygamber olma niyetine binaen yeterli çaba sonucu bu makamı elde etmek anlamındadır. Buna dayanarak Bâkıllânî'nin bu konuda Allah'ın iradesini tahsis edici bir sebebin bulunmadığını savunan Eş'arî tavırla çeliştiğini belirtir. Zira Allah'ın kendisine elçi seçme iradesi, elçi olma imkânı bulunanların sahip oldukları amel ve ahlaki faziletlerle tahsis edilmiştir. O daha da ileri giderek Bâkıllânî'nin bu yönelişinin Mu'tezilî aslah prensibinin bu hususta kabul edilmesi şeklinde yorumlanabileceğini ifade eder. *Hidâyetü'l-müsterşidîn*'in yeni neşredilmesi sebebiyle Barlak, *Hidâye*'deki pasajlara atıf yapmamıştır. Bâkıllânî'nin *Hidâye*'de nübüvvetin tamamen "tefaddul" olduğu vurgusuna dayanarak Barlak'ın Bâkıllânî'nin bu konu hakkındaki görüşüne yönelik değerlendirmeleri isabetli görünmemektedir. Ayrıca Barlak'ın yorumunu desteklemek için *Menâkıbu'l-eimme*'ye (s. 295) yaptığı atıftaki bağlam nübüvvetin kime verileceği değil sahabe arasındaki faziletin kriterleridir. Bâkıllânî, İslâm-dışı bir grup olarak Berâhime'ye cevap verirken -marjinal de olsa- diğer Müslümanların fikirlerini kullanarak itirazların def edilebileceğini göstermek istemiştir. Bunun pek çok örneği mevcuttur. Bu bakımdan Bâkıllânî'nin bu hususta Eş'arî çizgiden ayrıldığı iddiasının da problemli olduğu düşünülmektedir. *Hidâye*'nin nübüvvet bâbında aslah prensibini pek çok açıdan eleştiren birinin aslah fikrini kabul ettiğini ifade etmek de sorunludur. Bkz. Barlak, *Kelam'da Nübüvvet Tartışmaları*, 198-203.

[222] Bâkıllânî, *Hidâyetü'l-müsterşidîn*, 3/569; İmam Eş'arî de *Mücerred*'de risâletin kesbî olmadığını, nebîde bulunan herhangi bir şey sebebiyle ona nübüvvetin verilmediğini, bunun tamamıyla Allah'ın lutfu ve cömertliği olarak dilediğine bahşettiği bir makam olduğunu ifade eder. Bkz. İbn Fûrek, *Mücerredü Makâlât*, 175.

Beşinci eleştiri nübüvvetin bir lütuf olduğunu düşünenler açısından hasma yöneltilebilir. Buna göre Mu‘tezile'nin savunduğu üzere risâlet bir lütuf ise Allah'ın başkasını değil de muayyen birini elçi olarak seçmesi bir lütuftur. Çünkü nübüvvetin lütuf oluşundaki amaç, başkalarına yönelik faydadır. Bu durumda bir elçinin seçilmesi, elçi olmayan muhataplar açısından da hasen olmuş olur.[223]

Şâhitte aynı cins olan mevcutlardan birinin diğerine üstün tutulmasının sefeh olarak yorumlanamayacağına yönelik altıncı ve son eleştiri ise nübüvvet dışındaki diğer “üstün tutma” durumlarının gerçekleşmesidir. Buna göre insanları birbirinden üstün kılan pek çok özellik vardır. Kimisi yaratılış bakımından daha zeki, kimisi daha güçlü, kimi kör ve sağır olarak doğarken kimisi mükemmel derecede görme ve duyma duyusuna sahip olabilmektedir. Tanrı’nın aynı cinsten olan insanlara verdiği bu nimetlerdeki farklılıkların sebebi nedir? Bir kulun diğerinden söz konusu nimetler yoluyla üstün tutulması hikmet sıfatına ters midir? Berâhime ya vâkıayı ya da Tanrı’nın varlığını reddedecektir. Onlar, Tanrı’nın iradesinin bu şekilde gerçekleşmesini yani insanlar arasındaki bu farklılıkları maslahat olarak yorumlarsa benzer bir yaklaşım nübüvvet için de geçerli olur. Özellikle Berâhime’nin hüsün-kubuhu aklî görmesi düşünüldüğünde aklın hükümlerini teyit eden bir elçinin insanlığa gönderilmesi onların maslahatınadır.[224]

Sonuç olarak Berâhime tarafından hakîm bir Tanrı'nın sözünü iletecek bir elçi seçmesinin kendi hikmet sıfatıyla bağdaşmayacağına yönelik getirilen ilk eleştiri, elçinin gönderildiği kimselerle aynı cins olmasının kayırmacılık olması sebebiyle sefehe yol açacağı şeklindedir. Bâkıllânî bu itiraza I) şâhit âlemde insanların da ilişki kurdukları kimselerin yakın ve uzaklığına göre birini diğerine tercih ettiğini ve bunun sefeh olarak görülmediğini, II) hasmın yaptığı gâibin şâhide kıyasının şart ortaklığı olmaması sebebiyle geçerli olmadığı III) hüsün-kubhun şer'î olması sebebiyle Tanrı'nın fiillerine aklın zulüm ve adalet hükmü veremeyeceği IV) cinslerin kendi fiilleri sonucu farklı "hak etme durumlarının" ortaya çıkabileceği V) nübüvvet tüm insanlar için bir maslahat ise bunun elçi dışındakiler için bir zulüm olamayacağı VI) vâkıada insanların birbirinden üstün nimetlere sahip olmasının da âdil ve hakîm Tanrı ile bağdaşmayacağı üzerinden altı

[223] Bâkıllânî, *Hidâyetü’l-müsterşidîn*, 3/570.
[224] Bâkıllânî, *Temhîd*, 129-130.

farklı cevap verir. Bu cevapların bir kısmı ilzâmî olarak görülebilirse de Berâhime'nin itirazının gücünü oldukça zayıflattığı ifade edilebilir.

2.2. Ezelde Kâfir Olacağı Bilinen Kimselere Nebî Gönderilmesinin Hikmet Sıfatıyla Çeliştiği İddiası

Peygamber gönderilmesinin hikmet sıfatıyla uyuşmayan ikinci bir yönü ise Tanrı'nın ezelî ilminde inkâr edeceğini bildiği kimseleri mükellef kılmasının sefeh olacağıdır. Eleştiri şöyle aktarılır:

> (4) Peygamber göndermenin Allah'ın hikmeti açısından caiz olmamasının delili, elçiyi inkâr edip ona küfredecekleri, onun sözünü reddedecekleri ve bu sebeple elîm azabı hak edecekleri bilinmesine rağmen resûl göndermenin doğru olmadığı ve sefeh olduğudur. Allah için sefeh caiz olmazsa bu zikrettiğimiz durumda O'nun peygamber göndermesi de caiz olmaz.[225]

İtirazın çıkarımı şöyle ifade edilebilir:

A. Ezelde inkâr edecekleri bilinen kimselere elçi göndermek, sefehtir.
B. Hiçbir sefeh, Tanrı için caiz değildir.
C. Ezelde inkâr edecekleri bilinen kimselere elçi göndermek, Tanrı için caiz değildir.

Bâkıllânî, bu kıyasta küçük öncülün (4A) hatalı olduğunu düşünür. O, öncelikle nübüvvetin imkânını reddeden hasımlarına karşı bu eleştirinin mükelleflerin tamamının inkârcı olması durumunda geçerli olacağını ifade eder. Bu durumda teklifin muhataplarından kabul edecekleri bilinen kimselere nebî gönderilmesi sefeh olmaz. Böylece peygamberliğe cevaz alanı açılmış olur. Bu sebeple bu itirazın bütüncül değil kısmî olduğuna dikkat çekilmelidir. Öte yandan birinci öncül (4A) kabul edildiği takdirde Tanrı'nın kendisini inkâr edeceğini, sıfatlarını reddedeceğini bildiği kimseleri yaratmaması gerekir. Ayrıca bu öncül daha önce değinildiği üzere aklî teklifi kabul eden Berâhime için de sorun teşkil edecektir. Buna göre kâfir olacağı bilindiği takdirde kendisine akıl verilen kimsenin nazar yoluyla mârifetullaha ulaşması, aklî vacipleri yapması ve aklî kabihlerden uzak durması şeklindeki aklî tekliflere muhatap kılınması da Berâhime'ye göre hakîm bir Yaratıcının fiili olamaz.[226] Bu sebeple aklın hasen ve kabih

[225] Bâkıllânî, *Temhîd*, 142; Bâkıllânî, *Hidâyetü'l-müsterşidîn*, 3/579.
[226] Bâkıllânî, *Hidâyetü'l-müsterşidîn*, 3/579; Benzer bir cevap daha muhtasar şekilde İmam Eş'arî tarafından dile getirilir. Bkz. İbn Fûrek, *Mücerredü Makâlât*, 175.

gördüğü şeylere yönelmeyeceği, ondaki delilleri kullanmayacağı bilinen kimselere de varlık vermemelidir. Diğer bir deyişle küçük öncül (4A) kabul edildiği takdirde Tanrı'nın lütfunu reddeden herhangi bir varlık yaratılmamalıdır. Bu ise vakıaya apaçık bir şekilde terstir. Bu cevap karşısında Berâhime, inkâr edecekleri bilinen kimselere akıl nimetinin ve çeşitli delillerin verilmesini, Tanrı'nın varlığını kabul etmesine vesile ve ondan faydalanmasının hasen olabileceğini gerekçe göstererek meşrulaştırmaya çalışır. Ancak benzer şekilde nübüvvetin de bir vesile olarak kabul edilmesi mümkündür. Bu bakımdan insanın ancak sem'î teklifle ulaşabileceği bazı lütuflar için inkâr edilecekleri bilinen muhataplara da elçi gönderilebilir. [227]

Öte yandan itirazda geçen "sefeh" tabiri ile kastedilen de Eş'arî gelenek ile Mu'tezilî-Berahimî çizgi açısından farklılaşır. İmam Eş'arî, ta'dîl-tecvîr bahsinde, Allah'ın tüm fiillerinin şahide kıyas edilerek âdil, hasen, hikmetli olduğu hususunda Mu'tezile ve Berâhime'nin aynı konumda olduğunu belirtir. Onlara göre hikmet, O'nun fiillerinin bir garazı olması ve her birine bir faydanın ilişmesidir. Allah'ın eylemlerinin bir illeti olduğunu iddia eden bu çizgi, bu illeti başkasına olan faydanın ortaya çıkarılması ve zararın def edilmesi olarak belirler. Eş'arî, bu görüşü açıkça reddeder. Ona göre bu sonuçlar meydana gelmese dahi O'nun fiilleri sefeh değil hikmetle vasıflanır. Eş'arî, Allah'ın hiçbir faydanın kendisini takip etmediği, tamamen zararlı bir fiil yaratabileceğini reddetmez. Buna rağmen bu fiil âdil ve hikmetli sayılmalıdır. Ayrıca kul herhangi bir taât ve ibadet yapmamış olsa dahi ona lütufta bulunulabilir. Bu bakımdan Allah'ın fiillerini ne durumda olursa olsun sefehle nitelendirmek doğru değildir. Bu sebeple birinci öncül (4A) geçersizdir.[228] Bu Eş'arî ilkeye binaen Bâkıllânî,

> Yaratıcının herhangi bir fayda temin etmek ve zararı def etmek gibi bir sebebi olmaksızın bu âlemi yaratmasının hikmeti ve amacı nedir? İçimizde kabihe yönelik arzu, hasene yönelik nefret, helak edici hevâ, iğvâ eden şeytanı yaratıp bizi taâtle mükellef kılarak bu imtihan dünyasında var etmesinin hikmeti nasıl açıklanabilir? Halbuki çoğumuzun kendisini inkâr ederek mahvolacağını bildiği halde bizi doğrudan cennette yaratabilirdi. Şayet cennette yaratsaydı tüm bunlardan sâlim kalırdık. Ayrıca sonrasında bir karşılık (*ivâz*) vererek insana acı çektirmesinden garaz nedir? Zira O, elem vermeksizin de söz konusu karşılığı tefaddulen insana verebilir?

[227] Bâkıllânî, *Temhîd*, 142-143.
[228] İbn Fûrek, *Mücerredü Makâlât*, 140, 143; Eş'ari, *el-Lüma'*, 117.

şeklinde mülhitlerin yönelttiği sorulara da itibar edilmemesi gerektiğini belirtir.[229]

Netice itibariyle ne kayırmacılığa yol açması sebebiyle insanlar arasından birinin elçi seçilmesi ne de inkâr edeceği ezelde bilinen bir kimsenin vahye muhatap olması hakîm Tanrı tasavvuruyla çelişir. Dolayısıyla bu iki husus da nübüvvetin imkânının reddi için sağlam bir gerekçe oluşturamaz.

3. Nebînin Muhatapları Tarafından Bilinmesi

Berâhime, nübüvvetin mümkün olmadığına yönelik eleştirilerinin ilkinde kadîm ile hâdis arasındaki iletişimi sorunsallaştırmış, bu iletişim kabul edilse bile nebînin gönderildiği kimselerle aynı cins olmasının kayırmacılığa yol açması sebebiyle Tanrı'nın hikmet sıfatına ters düşeceğine dikkat çekmişti. Bu iki hususun risâletin cevazı noktasındaki problemi göz ardı edildiğinde de nebînin gönderildiği kimselere nübüvvetini nasıl bildireceği meselesi ciddi sorunlara yol açar. Buradaki temel soru "nebînin nasıl bilinebîleceğidir." Kelâmcılar açısından nübüvvetin muhatapları tarafından kavranmasının en esaslı yolu mûcizedir.[230] Tanrı, elçisinde olağanüstü bir hadise yaratarak muhatapların nebîsine inanması için mâkul ve meşrû bir delil sunar. Bu kritik konumu sebebiyle mûcize meselesi kelâm literatürünün nübüvvet başlığı altında en yoğun tartışılan konulardan biridir ve birçok açıdan problematize edilmiştir. Bâkıllânî, Berâhime'ye mûcize eleştirileri bağlamında üç temel itiraz nisbet eder. Bunların birincisi elçinin elinde ortaya çıkacak olağanüstü hadisenin tabiattaki düzene aykırı olması nedeniyle aklen imkânsız olduğuna yöneliktir. Bu hârikulâde olay, aklen mümkün olsa bile tabiattaki herhangi bir hadisenin bir insanın söylediklerinin doğru oluşuna delâleti açık değildir. Doğruluk sözün, haberin vâkıaya mutabakatı ise bu mutabakatın elçide görülen olağandışı olayla nasıl teyit edileceği sorunludur. Diğer bir deyişle mûcize nübüvvete nasıl delâlet etmektedir? Söz konusu delâletin meşru olduğu düşünülse dahi muhatap sihir, hîle, tılsım, kerâmet gibi diğer doğaüstü görülebilecek olaylardan mûcizeyi nasıl ayrıştıracaktır? Bu ayrıştırmanın zorluğu sebebiyle herhangi birinin nebîye inanmasını beklemek Tanrı'nın adalet sıfatıyla uyuşmaz. Tüm bu itirazlar mâkul bir şekilde cevaplansa bile mûcizeyi bizzat görenler dışındaki insanlar gibi onun ancak gerçekleştiğini haber alanlar için bu haberin doğru olduğunu bilmek nasıl mümkündür?

---

[229] Bâkıllânî, *Hidâyetü'l-müsterşidîn*, 3/471.
[230] Bâkıllânî, *Hidâyetü'l-müsterşidîn*, 3/581.

"Yalan üzerine birleşmeleri mümkün olmayacak sayıda insan tarafından bildirilen haber" şeklinde tanımlanan tevatürün gerçekleşmesi olası mıdır? Berâhime nebînin nasıl bilineceğine yönelik bu üç temel itiraz ile risâletin imkânını olumsuzlamayı amaçlar.

Bâkıllânî, Berâhime'nin tevatürü inkâr ettiğini zikretse de onların mütevatir habere yönelik itirazlarını diğer meselelerde olduğu gibi açıkça ifade etmez.[231] O, Peygamber Efendimiz'in (sas) elinde mûcizenin zuhur ettiğini bilme imkânının ve yolunun ne olduğu şeklindeki -herhangi bir gruba nispet etmediği- soruya, Kur'ân-ı Kerim ve onda görülen hissî mûcizeler şeklinde cevap verir. Buna göre Kur'ân-ı Kerim'in ona indirilen kitap olduğu haberi ızdırarîdir ancak kendisinde görülen hârikulâde hadiseler ise nazar ve istidlâle dayalı olarak bilinir. Çünkü bunlar tevatüren değil âhâd olarak gelmiştir, isnaddaki râvî sayısı tevatür sayısına ulaşamamıştır. Bâkıllânî, âhâd haberin istidlâlî, mütevatirin ise ızdırarî bilgi vereceğini ifade eder. Hissi mûcize haberlerinin naklîne ilişkin itirazların fâili ise belli değildir.[232]

Berâhime'nin mütevatir haberi reddettiğine yönelik ikinci vurgu ise *Temhîd*'in "Yahudilerin Haber Hakkındaki Görüşüne Dair Kelâm" başlığı altında zikredilir. Bu bölümün esas hedefi, Hz. Muhammed'in (sas) peygamberliğini kabul etmeyen Yahudilerin itirazlarına karşılık vermektir. Hz. Mûsa'nın (as) peygamberliğini onun elinde ortaya çıkan mûcizelerle ispat eden ve bu mûcize haberlerinin tevatüren aktarıldığını ifade eden Yahudilere karşı Berâhime, Mecûsî, tencîm ve ilhad ehli gibi gruplar tarafından mütevatir haberin reddedildiğini bildirir. Bâkıllânî, Yahudilerin tevatüre yönelik savunmalarının aynısını Hz. Muhammed'in (sas) mûcizeleri için de kullanarak Yahudileri ilzam etmeye çalışır.[233] Ancak buradaki tevatür eleştirilerinin hiçbiri doğrudan Berâhime'ye atfedilmez. Berâhime'nin tevatürü reddettiği sonraki literatürde çokça işlense de bu inkârın sebeplerini Bâkıllânî -diğer konularda olduğu gibi-

[231] İbnü'r-Râvendî'nin *Kitâbü'z-Zümürrüd*'de Berâhime'ye nispet ettiği itirazlardan biri, mütevatir haberin gerçekleşmesinin mümkün olmadığını ilişkindir. Bkz. Kraus, "Beiträge Zur Islamischen Ketzergeschichte", 1933, 101, 113; Bedevî, *Min Târihi'l-İlhâd fi'l-İslâm*, 102, 121; İbnü'r-Râvendî'nin bir başka eseri olan *Kitâbü'l-Ferîd*'de de mütevatir haber üzerinden İslâm eleştirisi yapılmaktadır. Kutluer, "İbnü'r-Râvendî", 21/182; Mâtürîdî'nin *Kitâbü't-Tevhîd*'inde ise tevatür eleştirisi Verrâk'a atfedilir. Eleştiriye cevap veren ise İbnü'r-Râvendî'dir. Bu takdirde eleştirinin tarihi hicri üçüncü asrın ilk yarısına kadar gider. Bkz. Mâtürîdî, *Kitabü't-Tevhid*, 270-272; Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd: Açıklamalı Tercüme*, 383-387.

[232] Bâkıllânî, *Temhîd*, 158-167; Bâkıllânî'de mütevatir haberin şartları için bkz. Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib b. Muhammed el-Basrî Bâkıllânî, *Menâkıbü'l-eimmeti'l-erbaâ* (Beyrut: Dârü'l-Müntehabi'l-Arabi, 2002), 31-32.

[233] Bkz. Bâkıllânî, *Temhîd*, 187-204.

sarih bir şekilde ortaya koymaz. Bu sebeple Berâhime'nin mûcize haberlerine yönelik tevatür eleştirisi müstakil bir başlık altında ele alınmayacaktır.

Söz konusu tenkitleri ele almadan önce tartışmaya bir zemin oluşturması amacıyla Bâkıllânî'nin mûcizenin tanımı ve şartlarıyla ilgili görüşlerine yer vermek gerekir. Mûcizenin hakikatine ilişkin meselelerin ardından yukarıda tasvir edilen üç itiraz iki temel başlık altında incelenecektir.

3.1. Mûcizenin Tanımı ve Şartları

Nebînin nübüvvet iddiasını doğrulamak için başvurulan en temel araç mûcizedir.[234] Zira peygamberin elçilik iddiası mûcizeyle desteklenmediği sürece yalnızca iddia olarak kalır, doğrulanmış olmaz. Ayrıca nebî ile yalancı peygamberin (*mütenebbî*) arasını ayırt etmek için de mûcize gerekir. Bu sebeple Bâkıllânî, doğru ile yanlış risâlet iddiasını ancak mûcizenin ayırt edeceği hususunda ittifak olduğunu belirtir.[235] Kutsal kitaplarda da çokça geçtiği üzere Allah, elçisinin muhatapları tarafından tasdik edilmesi için âdetin dışına çıkan bazı hadiseler yaratır. Bu meyanda Bâkıllânî *el-İnsâf*'ta mûcizeyi şöyle tanımlar: "Mûcize, peygamberlerin iddialarına mutabık şekilde harikulâde olarak gerçekleşen Allah'ın fiilleridir." Nebîler, mûcizenin benzerinin muhataplar tarafından yapılmasının mümkün olmadığını göstererek onlara meydan okur. Söz gelimi Hz. Musâ, sihrin ve sihirbazların yaygın olduğu bir topluma elçi olarak gönderilmiştir. Bu sebeple asâyı yılana çevirme mûcizesiyle onlara meydan okumuştur. Ancak asânın yılana dönmesi "sihir âdetinin" dışında olması sebebiyle sihirbazlar bu fiilin sihir olmadığını, kendilerinin bunu yapmaya güçlerinin yetmeyeceğini anlamıştır.[236] Bâkıllânî akaid metni olarak

---

[234] Halil İbrahim Bulut "Nübüvvveti İspat Açısından Hissî Mûcizeler" isimli doktora tezinden ürettiği eserinde İbn Nedîm'in el-Fihrist'ine atıfla "mûcize" kavramının kullanıldığı en erken eserin Muhammed Zeyd el-Vâsitî'nin (ö. 306/918) *İ'câzü'l-Kur'ân*'ı olabileceğini belirtir. Ayrıca İmam Eş'arî ve İmam Matüridî de sırasıyla *Makalât* ve *Kitabü't-Tevhid* kitaplarında sıkça bu kavramı kullanır. Mûcizeden önce nübüvvet delili bağlamında kullanılan kavramlar ise "âyât, nübûât, burhân, hüccet, a'lâm ve delâil"dir. Bu bağlamda Bulut, söz konusu kavramın h.III. yy.'ın sonlarıyla IV. asrın başlarında yaygınlaştığını belirtir. Halil İbrahim Bulut, *Nübüvvetin İspatında Mûcize* (Ankara: Araştırma Yayınları, 2016), 18-19; *Temhîd* şârihi ed-Dîbâcî'ye göre âyât ile mûcize arasında tam girişimlilik vardır. Buna göre her mûcize âyet olsa da her âyet mûcize değildir. Zira mûcizede tehaddî şartı vardır. Bu sebeple örneğin Kur'ân-ı Kerîm hem mûcize hem ayettir. ed-Dîbâcî, *et-Tesdîd fî şerhi't-Temhîd*, 67.

[235] Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib b. Muhammed Basrî Bâkıllânî, *el-Beyân* (Beyrut: el-Mektebetü'ş-Şarkıyye, 1958), 38; İmam Eş'arî, nübüvvetin imkânının ve resûlün risalet iddiasının doğruluğunun mûcizeyle birlikte üç türünün daha olduğunu belirtir. İlki peygamberin gönderildiği kimselerde onun Allah'ın elçisi olduğuna ilişkin zarûri bilgi yaratılması, ikincisi mûcize sahibi bir peygamberin nübüvvet iddiasında bulunan kimseyi tasdiki, üçüncüsü ise önceki peygamber(ler)in ileride gelecek peygamberin ne zaman ve nereye geleceğini, ismini ve vasıflarını müjdelemesidir. İbn Fûrek, *Mücerredü Makâlât*, 176.

[236] Bâkıllânî, *el-İnsâf*, 58-59; *Mücerred*'de mûcize "Resûlün risalet iddiasını önceleyecek şekilde âdeti nakzeden hâdiseler" şeklinde tanımlanır. İbn Fûrek, *Mücerredü Makâlât*, 176-177; İbn Fûrek'in *el-*

nitelendirilebilecek bu eserinde mûcizenin tanımıyla ilgili tartışmalara yer vermez. Bununla birlikte o, Mağrip Eş'arîlerinden İbn Ebû Zeyd el-Kayrevânî'nin (ö. 386/996) kerametleri inkâr ettiği söylentisinin kendisine ulaştırılması üzerine ömrünün son yıllarında mûcizenin hakikati, mûcizenin nübüvvetin ispatına delâleti, mûcize ile kerâmet arasındaki farklar, sihrin, kehânetin ispatı, şeytanın varlığı ve buna inanmanın gerekliliği konularını ele aldığı *el-Beyân* isimli mûcez bir eser kâleme almıştır. *el-Beyân* müstakil olarak mûcize üzerine yazılmış günümüze ulaşan en erken eser olması hasebiyle dikkate değerdir.[237]

Eş'arî kelâmcı, mûcizenin hakikatine ilişkin tartışmaları bu eserinde yapar. Mûcizenin sıfatlarını ve şartlarını ele aldığı başlıkta dört temel madde zikreder. Bu özellikler yukarıda *el-İnsâf*'tan aktarılan tanımla paraleldir. İlk sıfat, mûcizenin ya mahlukâtın kudretinin taalluk etmeyip yalnızca Allah'ın gücünün yettiği ya da cins olarak kulların güçlerinin yetebileceği hüviyette olsa da özel bir vecihle nebî dışında herhangi birinde ortaya çıkması müteazzir fiillerden olmasıdır. İkincisi, mûcizenin âdeti bozan, harikulâde bir yapıda olmasıdır. Üçüncü şart, peygamberde ortaya çıktığı ve hârikulâde olmakla birlikte muhatapların bir benzerini getirmeye (*muâraza*) dâvet edilmesi yönüyle peygamber dışında kimsede zuhur etmemesi; dördüncüsü ise resûlün nübüvvet iddia edip muhataplarına benzerini getiremeyecekleri şekilde meydan okuduğu (*tehaddî*) vakitte meydana gelmesidir.[238]

Bâkıllânî ilk şartla ilgili *el-Beyân*'ın ilk kısımlarında tafsilatlı bir tartışmayı ele alır. Buna göre mûcize; melek, insan ve cin gibi diğer mahlukâtın güç yetirmesinin mümkün olmayıp ancak Allah'ın kudreti sonucu gerçekleşebilen olaylar olarak

---

Hudûd'daki tanımı ise daha ayrıntılıdır: "Allah'ın teklif dünyasında, resullerini tasdik etmek amacıyla onların risalet davasına bitişik (*mukârin*) ve muhataplarına meydan okuyarak nasıl iddia ettilerse o şekilde gerçekleşen, [tabiattaki] fiillerinde mevcut âdetinin hilafına izhar ettiği şeylerdir." İbn Fûrek, *el-Hudûd*, 130 Eş'arî, İbn Fûrek'in tanımında geçen "risalet davasına bitişik ve muhataplarına meydan okuyacak şekilde gerçekleşme" durumlarını, mûcize ile kerametin farkını açıkladığı bağlamda zikreder.

[237] Kitabı neşreden Richard McCarthy'nin girişi ve Bâkıllânî'nin mukaddimesi için bkz. Bâkıllânî, *el-Beyân*, 11, 3-6.

[238] Bâkıllânî, *Hidayetü'l-Müsterşidîn*'de mûcizenin şartlarından birinin, hârikulâde olayın nebîyi yalanlamaması olduğunu ifade eder. Söz gelimi peygamberin "benim mûcizem, bu taşın konuşmasıdır" demesi durumunda taşın canlanıp "Bu Allah'ın elçisi değil yalancı peygamberdir" şeklinde konuşması söz konusu hadisenin mûcize olmasına mani olur. Zira bu hârikulâde olay, resûlün doğruluğuna değil yalancı olduğuna delalet eder. Bu şart mûcizenin risâlet iddiasına "mutabık" olması şeklinde ifade edilir. Bkz. Bâkıllânî, *Hidâyetü'l-müsterşidîn*, 3/11, 15; Ebû İshâk el-İsferâyînî ile Bâkıllânî'nin mûcizenin bu hususunda ihtilaf ettiklerine dair bir atıf için bkz. Ayğan, *Muhammed B. Câfer es-Sanhâcî'nin "Şerhu Akîdeti Ebî İshâk el-İsferâyînî" Adlı Eserine Göre Ebû İshâk el-İsferâyînî'nin Kelâmî Görüşleri*, 110.

tanımlanır. Bâkıllânî'nin konuya bu vurguyla başlamasının sebebi, "ehl-i hak ve onların muhalifleri" çoğu kimsenin mûcizeyi "mahlukâtı aciz bırakan şey" şeklinde tanımlamalarıdır.[239] Her ne kadar dilde mûcize, bu anlamda kullanılsa da mûcizenin kelâmî literatürdeki ıstılahî anlamı, mahlukâtın zikredilen olayları meydana getirmede âciz olmaları ya da engellenmeleri değildir. Aksine mûcize olarak isimlendirilen olaylara mahlukun kudretinin ilişmesi imkânsızdır.[240]

[239] Eş'arî, mucizenin "hakikatte" muhyînin hayat mastarının faili, mukdirin kudretin faili olması gibi "aczin" faili olduğunu belirtir. Sonrasında ise başkasının yapmaktan aciz olduğu ve aciz olan kimseye meydan okunduğu sırada ortaya çıkan fiilin mucize olarak isimlendirildiğini ifade eder. Bununla birlikte kavram, "meydan okunan kişiler tarafından mislinin yapılmasının müteazzir olduğu şey" anlamını içerecek şekilde genişlemiştir. Bu bağlamda muhatapların mucizeye kudretinin ilişmesi imkânsızdır. Zira Bâkıllânî'nin de vurgulayacağı üzere ancak kâdir olunabilen bir şey hususunda acziyetten söz edilebilir. Bu durumda Bâkıllânî'nin görüşü Eş'arî ile paraleldir. İbn Fûrek, *Mücerredü Makâlât*, 177; Daniel Gimaret, *La doctrine d'al-Ash'ari* (Paris: Les Editions du Cerf, 1990), 461; Ayrıca muhalifler derken ise Mu'tezile'nin kastedildiğini ifade etmek mümkündür. Kâdî Abdülcebbar'ın ifadeleri için bkz. Kâdî Abdülcebbar, *Şerhü'l-Usuli'l-hamse* (Kahire: Mektebetu Vehbe, 1988), 568-569; Barlak, *Kelam'da Nübüvvet Tartışmaları*, 245-246.

[240] Yukarıda vurgulandığı üzere her ne kadar dil bir kelimenin anlamını vaz etse de "bilinmesinde nazar ve delile ihtiyaç duyan" şeylerde dile değil aklî delillere bakmak gerekir. Bunun örneği dilcilerin putlara "ilah" ismini vermeleridir. Onlar ilahı "ibadet edilmeyi hak eden, zarar ve musibeti ortadan kaldırabilen" olarak tanımlar. Halbuki putların bu özelliklere sahip olmadığı, bu sebeple böyle tanımlanmalarının imkânsız oluşu aklî delillerin gereğidir. Mûcizenin tanımına ilişkin zikredilen tartışma da buna örnektir. Bâkıllânî mûcizeye "söz konusu fiili yapmaktan aciz bırakan" anlamı verildiğinde mûcize olayına kulun kudretinin ilişmesinin imkânının varsayılmış olması gerektiğine işaret eder. Zira ancak güç yetirilmesi mümkün olan bir fiil hakkında acziyet ortaya çıkabilir. Bu sebeple insan için imkânsız olan yoktan yaratmak, ezelî ve sonsuz ilim sahibi olmak gibi Allah'ın sıfatlarına sahip olmamanın acziyet olarak tanımlanmaması gerekir. Çünkü bunlarla vasıflanmak imkânsız olduğu için acziyetin var olma şartı gerçekleşmemiş olur. "Bu sebeple insanın makduru olması imkânsız olan bir şey hakkında aciz olmakla vasıflanması mümkün değildir." Bâkıllânî, *el-Beyân*, 7-13; Yusuf Rahman, "Klasik Dönemdeki Kelâm Ekollerine Göre Mûcize Anlayışı", çev. Halil İbrahim Bulut, *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4 (2001), 308; Erkan Bulut, "Mu'cizenin İmkân ve Delâleti: Bâkıllânî Örneği", *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 48 (2022), 45.

Bâkıllânî'nin bazı Eş'arîlerin[241] ve Mu'tezile'nin (*Kaderiyye*) cumhurunun[242] yaptığı mûcizenin ikili tasnifine karşı çıkması da bu tanıma yapılan vurgu bağlamında değerlendirilebilir. Bu tasnife göre mûcizenin ilk türü, cisimleri yoktan yaratmak, körlüğü ortadan kaldırmak gibi yalnızca Allah'ın kudretinin iliştiği, aynı cinsinin ve benzerinin bir kul tarafından yapılmasının mümkün olmadığı fiillerdir. İkincisi ise göğe yükselmek, denizlerin suyunu kurutmak, Kur'ân tarzında bir metin telif etmek gibi cinsinin ve benzerinin kul tarafından yapılmasının mümkün olduğu, bununla birlikte Allah'ın yaptığı şekilde kulun gücünün yetmesinin neredeyse imkânsız (*müteazzir*) olduğu fillerdir.[243] Onlara göre insanlar, bu ikinci tür fiillerin çoğu da azı da aynı cins olmalarına rağmen ancak daha azına güç yetirebilir. Nitekim insanlar küçük derelerden atlayabilir, yukarıya doğru bir-iki metre zıplayabilir. Ancak insanın, Dicle gibi büyük bir nehrin bir tarafından diğerine atlaması ya da göğe yükselmesi müteazzirdir. Bu sebeple bu tarz fiillerin nebîde ortaya çıkması takdirinde nübüvvete delâlet edeceğini savunmak mümkündür. Ayrıca peygamberi yalanlayan bir kimsenin "elini hareket ettirememesi ya da ayağa kalkamaması" nübüvvet iddiası olarak öne sürülürse nebînin bu fiilleri yapıp muhatabının bunu yapamaması bir mûcize olarak görülebilir. Bu örnekte de mûcize insanın güç yetirebildiği bir fiil olarak ortaya çıkar.[244]

---

[241] Ebu'l-Kâsım el-Ensârî'nin *el-Ğunye*'sinde Bâkıllânî'nin çağdaşı, önemli Eş'arî imamlarından Üstâd Ebû İshâk el-İsferâyînî'nin *el-Muhtasar*'ından yaptığı alıntıda mûcizenin iki kısmı olduğu belirtilir: Mutat olmayan "vücut" ve mutattan men olunma. İlkine asânın yılana dönüşmesi, ikincisine ise Bedir Savaşı'nda savaşan askerlerin idrak edilmesinin men edilmesi örnek verilir. Öte yandan İsferâyînî, *el-Esmâ ve's-sıfât*'ında ise hak ehlinin mûcizenin üç türü olduğu hususunda ittifak ettiğini ifade eder: insanın makdûru olması mümkün olmayanlar, insanın makduru olması mümkün olanlar, mutat makdurdan men olunması. İlk taksimde zikredilmeyen ikinci kısma su üzerinde yürüme, havada uçma örnek verilir. Sanhâcî İsferâyînî'nin *el-Akîde*'sine yazdığı şerhte Üstâd'ın *el-Vasf ve's-sıfa* eserinde mûcizenin dört türü olduğunu belirtir. İlk üçü *el-Esmâ ve's-sıfât*'ta zikredilenle aynıdır. Dördüncüsü ise "mevcûdun yokluğu" olarak ifade edilir. Buna örnek nebînin "mûcizem yarın bu ipi bulunduğu yerde bulamayacaksınız" sözünün ardından söz konusu zamanda muhatapların o yerde ipi bulamamaları şeklindedir. İsferâyînî'nin belirttiği ikinci tür göz önünde bulundurulursa Bâkıllânî'nin kastettiği Eş'arî kelâmcının Ebû İshak olması muhtemeldir. Nitekim Sanhacî, ikinci kısmı verdikten sonra bu kısmına nasıl mûcize olduğu hakkında bazı yorumlar yapar. O burada bu kısmın "suda yürüme kudretinin yaratılması, havada uçma kudretinin yaratılması" şeklinde yorumlandığında ilk kısma dâhil olacağını belirtir. Zira bu ne nebînin ne de herhangi bir insanın kudretinin ilişebileceği bir fiildir. Görüleceği üzere bu aslında Bâkıllânî'nin pozisyonudur. Richard Frank, "al-Ustâdh Abû Ishâk: An ʿAkîda Together With Selected Fragments", *MIDEO* 19 (1989), 169; Ayğan, *Muhammed B. Câfer es-Sanhâcî'nin "Şerhu Akîdeti Ebî İshâk el-İsferâyînî" Adlı Eserine Göre Ebû İshâk el-İsferâyînî'nin Kelâmî Görüşleri*, 109.

[242] *Hidâyetü'l-müsterşidîn*'de bu görüşü kimin savunduğu hususu "zeame kavmün" ifadesiyle muğlak bırakılır bkz. Bâkıllânî, *Hidâyetü'l-müsterşidîn*, 2022, 3/4/68.

[243] Kâdî Abdülcebbar'ın yaptığı aynı tasnif için bkz. Kâdî Abdülcebbar, *Şerhü'l-Usuli'l-hamse*, 569.

[244] Bâkıllânî, *el-Beyân*, 14-16.

Bâkıllânî, taksimin ikinci kısmını tamamen reddetmese de (*leyse bi-ba'îdin*) zikredilen örneklerde mûcize olanın ne olacağı hususunda farklı düşünür.[245] Ona göre daha doğru yorum, Dicle'yi geçmek, göğe yükselmek gibi olaylarda hârikulâde olanın, -nicelikten bağımsız olarak- peygamberde bunu yapabilecek kudretin yaratılmasıdır. Muhatapların ellerini hareket ettiremedikleri halde nebînin meydan okuyarak bu fiili yapmasında ise hârikulâde olan peygamberin fiili değil Allah'ın söz konusu eylemi yapmaktan muhatapları alıkoymasıdır.[246] Bu alıkoyma herhangi bir insanın yapabileceği bir şey değildir. Bu bakımdan mûcizenin hârikulâde olması, az ya da çok oluşunu itibara almaksızın ya âdete aykırı olarak ortaya çıkması ya da âdet haline gelmiş bir fiilin yapılmasından alıkonulmasıdır. Bir hadisenin olağanüstü olmasında nicelik dikkate alınsaydı kayadan devenin çıkması mûcize iken karıncanın çıkması hârikulâde sayılmazdı veya ölü bir böceğe hayat vermek adete aykırı değilken insana can vermek olağandışı olurdu.[247] Sonuç olarak bu örneklerde âdet olan insanın buna güç yetirememesidir. Ancak Allah, elçisini buna muktedir kılarak muhataplarına elçiliğini ispat etme imkânı verir. Bu yoruma göre zikredilen örnekler, insanın benzerine gücünün yettiği fiiller olmaktan çıkar.[248] Nitekim Bâkıllânî, nebîlerin "nübüvvet iddialarını doğrulayacak bir fiile sahip olmadığı" hususunda tüm din mensuplarının (*ehlü'l-milel*) ittifak ettiğini belirtir.[249]

Bâkıllânî'nin mûcizenin tanımına ilişkin Mu'tezile eleştirisi -mûcizenin bir kısmının insanın gücünün yetebileceği türden olabileceği görüşünün reddi, Berâhime'nin mûcizenin delâleti bahsinde zikrettiği itirazla doğrudan ilişkilidir. Zira Eş'âri mütekellimin, mûcizeyi ancak Allah'ın kudretinin taalluk edebileceği olaylar olarak düşünmesinin ve hiçbir şekilde insanın güç yetirebilirliğine alan açmamasının sebebi, muhataplarda şüphe oluşma imkânıdır. Berâhime itirazında "Mûcizenin türlerinden biri, cinsinin kulun kudretine taalluk eden fiillerden olmasıdır. Bu takdirde söz konusu ortaya çıkan fiilin nebîye mi yoksa onun dışındaki başka bir melek ya da insana mı ait olduğundan nasıl emin olabiliriz?" sorusunu sorar. Bâkıllânî'nin Mu'tezile'ye "Bir vecihle bir fiili yapmaya kâdir olan, fiilin diğer vecihlerini, zıttını ve sonsuz şeklini de

[245] Bulut, Bâkıllânî'nin yukarıdaki taksimle alakalı değerlendirmelerini göz ardı ederek müellifin söz konusu taksimi kabul ettiğini düşünür. Oysa Bâkıllânî *el-Beyân*'ın ilerleyen pasajlarında bu taksimle alakalı eleştirilerini ayrıntılı olarak serdeder. Bkz. Bulut, "Mu'cizenin İmkân ve Delâleti", 43.
[246] Eş'arî bunu mûcizenin vecihlerinden biri olarak sayar. Bkz. İbn Fûrek, *Mücerredü Makâlât*, 177.
[247] Bâkıllânî, *Hidâyetü'l-müsterşidîn*, 4/68.
[248] Bâkıllânî, *el-Beyân*, 16-17, 19-20, 34-35; Bâkıllânî, *Hidâyetü'l-müsterşidîn*, 3/587, 4/63, 67.
[249] Bâkıllânî, *el-Beyân*, 35.

yapmaya kâdir olur. Onun kudreti fiilin tek bir vechine ya da tek bir parçasına has kılınamaz." şeklinde nispet ettiği görüş Berâhime'nin bu itirazının zemin bulmasını sağlayabilir.[250] Nitekim Arapça konuşabilen birinin, başka bir dil konuşma ya da dili en üst düzeyde kullanarak şiir gibi edebi türler telif etme kudreti de bulunur. Bu ilke kabul edildiği takdirde mûcizenin muhatabı, ortaya çıkan hârikulâde olayın Allah'ın elçisi olduğunu iddia eden kimsenin mi yoksa insanların kafasını karıştırmaya çalışan birinin mi fiili olduğunu tam anlamıyla ayırt edemeyebilir. Bâkıllânî ise bu eleştiriye verdiği cevabın birincisinde, mûcizenin ikinci türünün yukarıda zikredildiği şekilde Mu'tezile gibi değil nebîde ortaya çıktığı şekliyle insanların güç yetirmesinin müteazzir oluşuna atıf yapar. İkincisinde ise nübüvvetin tamamını reddeden Berâhime'nin mûcizelerin bir kısmını bu itirazla işlevsiz kılsa dahi insanların kâdir olmalarının aklen imkânsız olduğu birinci türdeki olaylar sebebiyle nübüvvetin imkânı ispat edilmiş olur.[251]

Bâkıllânî benzer bir eleştiriyi *Hidâyetü'l-müsterşidîn*'de tevellüd üzerinden yapar. Tevlîd teorisi Mu'tezile'nin sebep ile sonuç arasındaki ilişkiyi ve fiillerin fâilinin kim olduğunu açıklama amacıyla geliştirilmiştir. III/IX. yüzyılın ilk yarısında Muammer (ö. 215/830), Nazzâm, Câhız (ö. 255/869) gibi tabiatçı kelâmcılar, illet-malûl arasında bir gereklilik olduğunu düşünmüştür. Bu bağlamda gelişen tevlid fikri, insan fiillerini de açıklayan bir üst teori olarak ele alınmıştır. Buna göre tevlidin daha husûsî anlamı "kulun, ihtiyarî fiillerini Allah'ın müdahalesi olmadan tabiattaki işleyiş çerçevesinde meydana getirmesi" iken tevellüd ise tevlidin bir fiil veya netice meydana getirmesidir. Bu çerçevede Mu'tezile, fiilleri mübâşir (doğrudan) ve mütevellid (dolaylı) olmak üzere ikiye ayırır. Birincisi insanın doğrudan kudretinin taalluk alanına giren eylem, ikincisi ise bir ya da daha çok aracı ile meydana gelen fiile işaret eder. Atılan bir taşla birinin öldürülmesi olayında insanın taşı atması mübaşir, taşın bir vasıta olarak birini öldürmesi ise mütevellid fiildir. Bu sebebe dayanarak mütevellid fiil kula izâfe edilir. Mu'tezile, aracı ile tevellüd eden fiil arasında Allah'ın yarattığı bir sebeplilik varsayar. Bu sebeplilik, tevellüdü kabul edenlerin çoğu tarafından sebebin müsebbebi gerektireceği şeklinde

[250] Bâkıllânî, *Hidâyetü'l-müsterşidîn*, 4/66; Bâkıllânî *el-Beyân*'ın başka bir pasajında onların "Allah nasıl şeyleri yoktan var ediyorsa kulların da ihtira' ve ibda'a güç yetirebileceklerini" savunduklarını iddia eder. Buna göre varlık verme açısından cevher ve araz birbirinden ayrışmaz. Bunlar aynı cins olduğu için birinin muhdisi olmanın imkânsız olması, diğeri için de geçerli olur. Çünkü hudus süreci (*vetîra*) her ikisinde de aynıdır. Bâkıllânî, *el-Beyân*, 66-67.

[251] Bâkıllânî, *Hidâyetü'l-müsterşidîn*, 4/42-43, 62; Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib b. Muhammed el-Basrî Bâkıllânî, *İ'câzü'l-Kur'ân* (Kahire: Dârü'l-Meârif, ts.), 288.

düşünülmüştür. Tabiatçılığı benimseyen yukarıda zikredilen Mu'tezilî kelâmcılar açısından bu gerekliliği açıkça ifade etmek mümkün iken tabiatçı olmayıp cevher-araz ontolojisini kabul eden diğer mezhep mensupları hakkında bunu kolayca iddia etmek mümkün değildir.

Ehl-i Sünnet ise tevlid teorisinin gereklerini dikkate alarak hem insanın hâdis kudretinin kendi alanı dışında bir tesirinin olmamasını hem de tüm fiilleri Allah'ın yarattığını savunarak tevellüdün insana izafesini reddeder.[252] Bâkıllânî *et-Temhîd*'de, daha detaylı biçimde ise *Hidâyetü'l-müsterşidîn'*de tevellüdün iptali başlığında mütevellidin kulun kesbi değil ancak Allah'ın makduru olabileceğini açıkça vurgular.[253] Zira kul, kudret mahallinin dışında herhangi bir fiil kesbedemez. Ona göre tevellüdü savunanlar, bu ikinci türün mûcizeye muhatap olmayanlar, kendilerine tehaddîde bulunulmayanlar tarafından güç yetirilebileceğini düşünür. Diğer bir ifadeyle her ne kadar bu kısımdaki hârikulâde olayın ortaya çıktığı esnada tehaddîde bulunulan muhataplarca Allah'ın yaptığı şekliyle yapılması imkânsız ise de başka bir vakitte onların buna kâdir olmaları mümkündür. Örneğin Kur'ân-ı Kerîm'in fesâhati ve belâğati düzeyinde bir metin telif etmek, bunu yapabilme imkânına, yeteneğine sahip her kulun güç yetirebileceği bir fiildir. Ancak meydan okuma esnasında muhatapların mûcizenin ortaya çıkış vechinin benzeri şekilde bu hadiseye kâdir olmaları mümkün değildir. Nitekim Allah çeşitli engelleyicilerle (*sevârif*) kulun bunu ortaya çıkarmasına mâni olur. Fakat tevellüt batıl olduğu için bunu temellendirmek mümkün değildir.[254]

Öte yandan olağanüstü fiil nihayetinde güç yetirilebilecek bir şey ise elçi olduğunu iddia eden kimsenin zikredilen olayı ortaya koyabilecek bilgiye (*hîle*), eğitime sahip olduğu için bunu yaptığı ihtimali oluşur. Bâkıllânî buna yüzme örneğini verir. Yüzmeyi bilen biri, gerekli hareketleri yaptığı takdirde suyun üzerinde kalır ve büyük bir

---

[252] Osman Demir, "Tevlîd", *DİA* (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 41/38-39; Hayreddin Nebî Güdekli, *Kelâmın Tümel Bir Disiplin Olarak İnşası* (İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2015), 188-197.

[253] Bâkıllânî, *Temhîd*, 334-341; Bâkıllânî, *Hidâyetü'l-müsterşidîn*, 2/131-200; *Hidâyetü'l-müsterşidîn*'in günümüze ulaşan kısımları yayımlanmadan önce Gimaret müstakil bir makalede kitabın "tevellüt" kısmının tahkikini ve analizini yapmıştır. Gimaret, "Un Extrait De La 'Hidāya' D'abū Bakr Al-Bāqillānī", 269-313; Bâkıllânî *el-Beyân*'da kulun mahallinin dışında herhangi bir cisim ya da araz oluşturma gücünün olmadığını belirtir. Bu iki kısma yönelik temel delili şöyle zikreder: Bir cisim ya da araza kâdir olunması ancak zikredilen şeylerle aynı mahalde olma halinde caizdir. Tek bir zâtın iki farklı mahalde bulunması imkânsız olduğu için bu ihtimalin gerçekleşmesi de mümkün olmaz. Bkz. Bâkıllânî, *el-Beyân*, 64-65.

[254] Bâkıllânî, *Hidâyetü'l-müsterşidîn*, 3/583-585.

nehrin bir tarafından diğer tarafına geçebilir. Yüzen kişi, yüzmeyi bilmeyenlere yaptığı fiilin bir mûcize olduğunu iddia edebilir çünkü mûcizenin bir kısmı insanın gücünün yetebildiği olaylardır. Bunun gibi göğe yükselmek ve Dicle Nehri'nin bir tarafından diğerine atlamak örneklerinde de mûcize fiilin kendisi olursa, muhatap gerekli bilgiler edinildiği takdirde bu fiilin yapılabileceğini, nübüvvet iddia edenin de Allah'ın elçisi olduğu için değil bu bilgiye sahip olduğu için bu fiili yaptığını düşünerek şüpheye düşebilir.[255] Bu şüphe imkânı çıktığı takdirde mûcize, nübüvvetin doğruluğuna delâlet zeminini kaybeder. Nitekim Bâkıllânî mûcize ile hîle, şa'beze vb. diğer olağanüstü olayların nasıl ayrıştığını ele aldığı kısımda ikincilerin ancak insan kudretinin makduratı sahasında gerçekleşebileceğini vurgular.[256] Bu sebeple Mu'tezile'nin mûcizeye ilişkin ikili taksimi yerine mûcizenin insanın güç yetirmesinin mümkün olmadığı fiiller kategorisinden olduğu kabul edilmelidir. Dinin en temel rüknü olan nübüvvetin ispatı noktasında herhangi bir şüphenin delile ilişme ihtimalini ortadan kaldıracak şekilde argüman kurmak elzemdir.

Bâkıllânî, ikili tasnifin ikinci kısmına verilen örnekleri mûcize olarak tasavvur etmenin farklı bir yolu olduğunu düşünür. O, Mu'tezile'nin taksimine yaptığı itirazın ardından benzer bir ikili mûcize tasnifi yapılmasının "imkânsız olmadığına" işaret eder: I) insanın gücünün yetmesinin mümkün olmayıp yalnızca Allah'ın kudretine taalluk eden fiiller II) Benzeri ya da cinsi insanın da kudretinin altında bulunabilen fiiller. Ancak bu ikinci kısım da kendi içinde ikiye ayrılmalıdır. Âdette mevcut olup nicelik olarak az olan fiiller ve ilkinden farklı olarak belirli bir vecihle gerçekleşen bununla birlikte âdet olmayan (*ğayru mu'tâdin*) "çok" sayıdaki fiiller. Bu "çok sayıdaki fiiller" kısmı, belirli bir vecihle ortaya çıkarsa bizzat kendilerinde (*fî nefsihî*) peygamberlerin doğruluğuna delâlet vardır. Bâkıllânî burada şu üç kaydı ısrarla vurgular: mutât olmaması, çok olması, belirli bir vecihle vâkî olması. O, bu şartlar taşındığı takdirde bu fiilin de delil olarak kullanılabileceğini düşünür. Buna örnek olarak muhkem yapılan az miktardaki fiil, birkaç kelime ve harfin yazılması, fâillerinin bilgisine doğrudan delâlet etmeyebilir. Ancak bunların sayısı çoğalırsa, belirli bir düzen ve uyum için meydana çıkarsa fâilinin bilgi ve kasıt sahibi olduğu inkâr edilemeyecek bir seviyeye varılabilir. Nitekim birkaç âyet ya da

[255] Bâkıllânî, *el-Beyân*, 17-22 Bu mesele "Mûcizenin, Sihir, Hîle, Tılsım, Kerâmet vb. Hâdiselerle Karışma Sorunu" başlığında daha detaylı ele alınacaktır.
[256] Bâkıllânî, *el-Beyân*, 58-59.

kelime söylemek mûcize olarak görülemese de Bakara ya da Âl-i İmrân sureleri uzunluğunda bir kelâm oluşturmak hârikulâde sayılmalıdır. Aynı şekilde birkaç kilo yük taşımak az ve mutat olduğu için mûcize olarak görülemez ancak dağları taşıma fiili ilkinden ayrışacak şekilde hârikulâde bir vecihle gerçekleşirse nübüvvetin doğruluğunun göstergesi sayılabilir. Burada niceliksel değişimle yetinilmeksizin "belirli vecih" vurgusu yapılması, ikinci tür mûcizede "niteliksel bir değişimin" gerçekleştiğini gösterir. Bu durumda her ne kadar "benzeri ya da cinsi" insanın makduru olsa da sahip olduğu özellikler sayesinde zikredilen olaylar bir "nitelik" kazanır. Bu nitelik sayesinde bu tür mûcizeler, insanın makduru olmaktan çıkar. Bâkıllânî mûcizenin bu ikili tasnifini *Hidayetü'l-müsterşidîn*'de de yapar. Ancak ikinci kısmı da ikiye ayıran tafsilata yer vermez. İkinci kısmın tarifini "cins olarak kulların güç yetirebileceği türden olsa da mislini yapmaları caiz olmayan fiiller" şeklinde verir. Burada mutât olmaması ve çok olması kayıtları yoktur. Bununla birlikte ikisini de kapsayacak şekilde Allah'ın yaptığı vechiyle kulların bu fiile güç yetiremeyecekleri vurgulanır. Böylece o, Mu'tezile'nin anlayışından net bir şekilde ayrılır.[257] Bununla birlikte mütekellim, bu mûcize türüyle ilkinin -yalnızca Allah'ın kudretinin taalluk ettiği fiillerin- peygamberliğe delâleti bakımından ikinciyle aynı seviyede olmadığını vurgular. Çünkü ilkine hiçbir şekilde şüphenin ilişme imkânı bulunmaz.[258] Yukarıda vurgulandığı üzere göğe çıkmak, Dicle'nin bir tarafından diğerine atlamak gibi durumlarda i'câz, Allah'ın elçisini bu fiile muktedir kılıp muhataplarını ise bundan engellemesidir. Bu bağlamda muhatapların benzerine güç yetirmelerinin âdet dışı olması vechiyle niceliksel çokluk içeren fiillerde de mûcize olan aynı şekilde değerlendirilmelidir.[259] Bâkıllânî mûcizenin hiçbir şekilde insanın kudretinin taalluk edemeyeceği tarzda eylemlerden oluşması gerektiğine kitabın farklı yerlerinde çokça dikkat çeker.[260]

---

[257] Bâkıllânî, *Hidâyetü'l-müsterşidîn*, 3/582; Kâdî Abdülcebbar bağlamında Mu'tezile'nin mûcizeye dair görüşlerinin bir değerlendirmesi için bkz. Barlak, *Kelâm'da Nübüvvet Tartışmaları*, 245-253.
[258] Bâkıllânî, *el-Beyân*, 23-26, 33-34.
[259] Bâkıllânî, *el-Beyân*, 35-36, 72.
[260] Bâkıllânî'nin mûcizenin ikili taksimi hakkındaki görüşlerinin özet bir tasviri için bk. Rahman, "Klasik Dönemdeki Kelâm Ekollerine Göre Mûcize Anlayışı", 307-309; Barlak, Bâkıllânî'nin mûcizeyle alakalı görüşlerini tasviri bir şekilde verdikten sonra (ss. 239-244) Bâkıllânî'nin "mûcizenin kendisine güç yetirilemeyen fiiller olduğu tanımını" reddederek Ehl-i Sünnet ulemasını eleştirdiğini ifade eder. Ona göre Bâkıllânî, mûcizeyi "tabiat icabı insanlar için imkânsız olduğu bilinen fiiller" şeklinde tanımlar. Bu bağlamda Kur'ân-ı Kerim'in mûcize oluşu "tabiatı itibariyle insanların yapabileceği üstün edebî nitelikteki bir metin" olması anlamındadır. Bu metni ortaya çıkarmanın imkânsızlığı ise "Allah'ın, bu fiili ulaşılamayacak seviyede peygamberinin elinde yaratmış olması"dır. Bu bakımdan Barlak, Bâkıllânî'nin

Mûcizenin birinci şartına ilişkin bu ayrıntılı tartışmanın ardından onun hârikulâde olması gerektiği şeklindeki ikinci şarta geçilebilir. Bâkıllânî *el-Beyân*'da müstakil bir başlık açarak âdetin anlamını ve nasıl bozulduğunu (*inhirâk*) inceler. Âdetin anlamını dakik bir şekilde tayin etmek, Berâhime'nin ilk itirazında görüleceği üzere âdetin dışına çıkılması durumunda aklî bir imkânsızlığın ortaya çıkıp çıkmayacağını belirlemede kritik bir işlev görür. Nitekim Bâkıllânî'den önce İmam Eş'arî de mûcizenin imkânına ve neyin mûcize olduğuna hükmetmek için bazı hususların belirginleşmesi gerektiğini ifade eder. Buna göre aczin ve kudretin hükmü, muhdes kudretin taalluk etmesinin mümkün olduğu ve olmadığı fiiller, Allah'ın fiillerinde mutad ve nadir olanın ne olduğu, bazı vakitlerde mutat, bazı vakitlerde ise nadir sayılabilse de zamanın genelinde âdet sayılabilecek fiillerin neler olduğu, bir bölgede ya da bir çağda mu'tâd olan ve olmayanın ne olduğu bilinmesi gerekli durumlardır. Bunlar bilindiği takdirde mûcizenin nübüvvete delâlet imkânı ortaya çıkar.[261] Bununla birlikte bu sayılan noktalara ilişkin *Mücerredü makâlât'*ta ayrıntılı bir tartışma bulunmaz.

Yukarıdaki tartışmanın bir kısmını ise Bâkıllânî'de görmek mümkündür. O, mûcizenin âdetin dışında, olağanüstü bir hâdise olması gerektiği hususunda tüm milletlerin (*ümem*) ittifak ettiğini vurgular. Eş'arî kelâmcı, âdeti şöyle tanımlar: "Âdet; sıfatlarının yenilenmesi, tekrar etmesi ya da aynı hal üzere devam etmesi sebebiyle hakikatte bilenin bilgisinin ve düzenli bir şekilde (*alâ tarîkatin vâhidetin)* [gerçekleşmesi] mu'tâd olan şeyin tekrarlanmasıdır."[262] Tanımda âdet olarak görülen iki şey zikredilir. Bunların ilki âlim olanın ilminin tekrarı şeklinde epistemik yöne, ikinci kısmı ise tabiattaki olayların, fiillerin kendisine ilişkindir. İkinci kısımla ilgili olarak selam vermenin ve yemek yedirmenin bir kişinin âdeti olması durumunda bu fiillerin düzenli bir şekilde o kişide tekrar ettiğini ya da onun ayrılmaz (*lâzım*) bir sıfatı olduğunu ifade etmiş oluruz. Bu durumda âdet haline gelmiş şey (*mu'tâd*), bir şeyin tek bir vecihle ve lâzım bir vasıfla tekrar eden olmasıdır. Âdet haline gelme (*i'tiyâd*) şeklindeki mastar ise

---

yaptığı ikili taksimin yeterince "tutarlı" olmadığını düşünür. Ona göre "şayet mûcizeyi, sadece tür olarak insanların tabiatının dışında bulunup, onların herhangi bir seviyede aynısı ya da benzerini yapamayacağı fiiller olarak tanımlasaydı ve buna başka herhangi bir kayıt eklemeseydi, bu durumda kanaatini açıkça ifade etmiş olurdu." Yukarıda serimlediğim ölçüde Bâkıllânî'nin kendi ortaya koyduğu şekliyle mûcizenin iki kısmı da insanın kudretinin taalluk edemeyeceği şekilde meydana gelir. Bu noktada onun tutarsız olduğu yorumu gözden geçirilmelidir. Bkz. Barlak, *Kelâm'da Nübüvvet Tartışmaları*, 244-245.

[261] İbn Fûrek, *Mücerredü Makâlât*, 177.

[262] "العادة على الحقيقة إنما هي تكرر علم العالم و وجوه الشيء المعتاد على طريقة واحدة، إما بتجدد صفته وتكررها أو ببقائه على حال واحدة" Bâkıllânî, *el-Beyân*, 50.

mu‘tâd olanın gözlem ve bilgi yoluyla düzenli bir şekilde varlığa çıkmasıdır. Bu bakımdan “bu âdettir” denildiğinde âdete hem mu‘tâd hem i‘tiyâd anlamının verilmesi mümkündür. Yani âdet kavramıyla hem âdet haline gelmiş fiil, olay, durum hem de âdetin var olma süreci kastediliyor olabilir.

Bir şeyin âdet ya da mu‘tâd olduğuna ilişkin hüküm ise ancak hakikaten ya da hükmen akıl sahibi olan biri tarafından verilebilir. Bu ise tanımın epistemik cihetine ilişkindir. Bu açıdan cansız ve ölü varlıkların âdeti tayin etmesi mümkün değildir. Zira onların bir şeyin düzenli bir şekilde tekrar ettiğini idrak etmeleri imkânsızdır. Tanımda “bilenin bilgisinin tekrarlanması” kısmı, âlim olma imkânı olmayan söz konusu iki grubu dışarıda bırakır. Öte yandan Allah’ın da “bir şeyi mu‘tâd” edinmesi câiz değildir çünkü mu‘tâd vasfı, “varlığı ve bilgileri bir halden diğer hale yenilenen ve tekrar eden” şeyler için kullanılır. Nitekim insan bilgisi açısından âdet, insanın halihazırdaki tecrübelerinin sonucu olarak belirlenim kazanır. Tecrübeler arttıkça mu‘tâd olan değişebilir.[263] Bununla birlikte Allah zâtî sıfatlarında herhangi bir yenilenmeden, değişimden ve dönüşümden münezzehtir. Bir şeyi i‘tiyâd[264] edinme ona alışma, onda ülfet ve sükunet bulma anlamlarına gelir. Allah Teâlâ ise herhangi bir şeye ülfet ve nefret duymaz, bir şeye şaşırmaz ve bir şeyi ilginç bulmaz. Bunlar insanın psikolojisiyle irtibatlandırılacağı gibi ezelî ilimle de ilişkilendirilebilir. Her şeyi bilen bir varlık için “şaşırma ve ilginç bulma” durumları gerçekleşemez. Çünkü bu durumlar, ancak sınırlı bilgiye sahip varlıklar için söz konusu olabilir. Bu sebeple “Allah âdetini bozdu ya da âdetine aykırı bir fiil işledi” tarzında hükümler vermek O’nun hakkında mümkün değildir.[265]

Bâkıllânî’nin âdeti tanımlarken tekrara ve vasfın ayrılmazlığına yaptığı vurgu ile Allah söz konusu olduğunda psikolojik bir süreci duruma dahil etmesi dikkat çekicidir. Ancak o burada epistemik olanla tabiî olan ayrımını göz ardı eder görünür. Söz gelimi tabiî olan açısından Allah’ın eylemlerinde bir düzenlilik, belirli örüntülerle gerçekleşen bir tekrarın tespit edilmesi âdet tanımına girmeyecek midir?[266] İnsan söz konusu

[263] Yasin Ramazan Başaran, “Hârikulâde”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 12 Mart 2024).
[264] Nâşir Richard McCarthy’nin de belirttiği üzere bu kelime الاعتبار/el-i’tibâr şeklinde değil bağlama uygun olarak الاعتياد/el-i’tiyâd şeklinde okunmalıdır. Bkz. Bâkıllânî, *el-Beyân*, 52.
[265] Bâkıllânî, *el-Beyân*, 50-52.
[266] Nitekim Eş’arî, mûcizenin imkânı ve doğruluğu hakkında hüküm vermek için bilmenin gerekli olduğu durumları saydığı bağlamda “Allah’ın fiillerinden mutâd ve nadir olarak ortaya çıkanların bilinmesi” şeklinde bir kısım sayar. Bu Allah’ın fiillerinin de mutât olarak isimlendirilebileceği anlamına gelir. İbn Fûrek, *Mücerredü Makâlât*, 177.

olduğunda âdet haline gelen fiilin zemininde psikolojik bir süreçten bahsedilebilir. Söz gelimi insanlara selam vermek, sürekli yemek ikram etmek âdetleri belirli bir psikolojik arka plana dayalı olarak gerçekleşebilir. Bu arka plan sayesinde âdet devam eder ya da farklı sebeplerle bozulabilir. Ancak Allah'ın âlemdeki bir fiili olarak gerekli şartlar sağlandığı takdirde şeftali çekirdeğinden şeftali fidesinin çıkması, bu fiille kurulan bir ülfet ya da nefretle değil irade sıfatıyla açıklanabilir. Allah'ın ilmi açısından bir farklılık doğmasa da irade sıfatının taallukunun sürekliliği âdet olarak görülebilir. Bâkıllânî'nin vurgusu bu bağlamda Allah'ın iradesinin sevme-nefret, ülfet-soğukluk gibi karşıtlıklara konu olmasının mümkün olmadığıdır. Bu, nasslarda geçen Allah'ın gazap duyması vb. haberî sıfatların irade sıfatına ircâ edilmesiyle de irtibatlıdır.

Bâkıllânî âdet, mu'tâd, i'tiyâd kavramlarına ilişkin tanımlamaların ardından âdetin farklı türlerinin bulunduğunu belirtir. Âdetin tanımındaki "bilenin mu'tâda ilişkin bilgisinin tekrarı" kısmı düşünüldüğünde bilen değiştikçe âdetin farklı türleri de ortaya çıkabilmektedir. Buna göre âdetin "i) tüm zamanlardaki tüm insanlar için geçerli olan ii) insanların yalnızca bazısı için geçerli olup diğerleri için âdet olmayan iii) bazı çağlardaki insanlar için âdet olsa da diğer dönemler için âdet olmayan iv) melekler ya da cinler için âdet olup insanlar için olmayan ya da tersi" şeklinde dört farklı çeşidi bulunabilir. Nitekim çağdan çağa, aynı çağdaki farklı insanlar arasında ya da farklı varlık tarzları arasında (insan, melek, cin) bir fiilin, durumun ya da olayın düzenli bir şekilde gerçekleşme yönleri farklılaşabilir. Söz gelimi havada uçmak, göğe çıkmak ve inmek insan için harikulâde olsa da cinler ve melekler için değildir. İnsanın havada uçması düzenli ve tekrarlı bir şekilde gerçekleşmez. Benzer şekilde insanlar için yeme, içme gibi arzular sıkça tekrar eden bir durumken nassların belirttiği üzere meleklerin bu tür arzuları yoktur. Bu sebeple onlarda yeme-içme isteğinin yaratılması âdeti bozan bir durum olarak görülebilir. Cinler söz konusu olduğunda ise başka bir surete bürünmek, cisimlerin içine girerek bazı fiillere sebep olmak insanlar için hârikulâde iken onlar için değildir. Bu sebeple Bâkıllânî açıkça tüm mahlukât için âdetin aynı olmayabileceğini vurgular. Buna göre bir fiilin ve durumun olağanüstü olup olmadığının tespitinde hangi mevcut düzeyinde ve kimler için âdet olup olmadığı önemli hale gelir. Diğer bir ifadeyle âdet görelidir. O halde mûcizenin delil olarak tesis edilebilmesi için âdetin tayininin ehemmiyeti belirginleşmiş olur.[267]

[267] Bâkıllânî, *el-Beyân*, 52-53.

Âdet yalnızca insan, melek, cin gibi farklı ontolojik katmanlar arasında değil aynı türler arasında da izâfi olabilir. Bir durumun türün zâtıyla irtibatlı ise türün tamamı için âdet olduğu söylenebilir. Bâkıllânî'nin buna örnek olarak zikrettiği zarar veren sıcaktan ve soğuktan korunma, faydalı olanı elde etmeye çalışıp zararlıdan uzak durma gibi haller tüm insan türü için âdet olarak görülebilir. Buna karşın bazı eylemlerin, duyguların, arzuların âdet olması ise insandan insana değişir. Bazı mesleklerin ve sportif faaliyetlerin icrasında bu görülebilir. Bir akademisyen için makale üretme, yazma sürecinin farklı aşamaları artık âdet haline gelmiş olabilir ancak bir tüccar için herhangi bir metin kaleme almak olağandışı olarak görülebilir. Tersine bir akademisyen için de ticari süreçleri yürütmek âdet olarak düşünülmeyebilir. Gerek tüm insanlar için gerek birinden diğerine değişebilen bu çeşit âdetlere aykırı fiillerin ortaya çıkması mûcize olarak değerlendirilemez. Bu sebeple mûcizenin hârikulâde olması şartındaki âdetle bu tür âdetler kastedilmez. Çünkü bu âdetlerin bozulması insanın güç yetirebileceği türden olduğu için mûcizenin ilk şartıyla tanımın dışında kalırlar. Buna binâen meleklere/cinlere gönderilen bir elçinin elçiliğini ispat için meleklerin/cinlerin âdetine aykırı bir fiilin ortaya çıkması gerekir.[268]

Ayrıca Bâkıllânî'ye göre insanlığın bir döneminden diğerine değişen âdetler de mûcize için yeterli şartı taşımaz. Bu aslında hârikulâdenin epistemik yönünü imler. Mûcizenin imkân bakımından insanın makduratı olmama durumu ise tüm zamanlar için geçerlidir. Diğer bir deyişle mûcize fiillerine insanın güç yetirememesi hali süreklidir, hiçbir vakit ortaya çıkmayacaktır.[269] Bu mûcize bakımından harikulâde fiilin epistemik değil metafizik cihetiyle dikkate alındığını gösterir. Buna göre mûcizedeki olağanüstülük yalnızca insanın doğa hakkındaki bilgisinin sürekliliğinin bozulması değildir. Bu sebeple tarihin bir döneminde olağanüstü olan şey diğer bir çağda âdet haline gelemez ya da metafiziksel olarak insanların güç yetirebileceği, insan bilgisinin ulaşabileceği bir eylem olamaz.[270] Bâkıllânî bunu temellendirirken kudretin fiille birlikte olması -fiilden önce

[268] Bâkıllânî, *el-Beyân*, 54-55.
[269] Sanhâcî, İsferâyînî'nin *el-Akîde*'sine yazdığı şerhte hârikulâde olayda kastedilen "âdetin" gönderilen kimselerin mi yoksa tüm insanların mı âdeti olduğu hususunda ihtilaf olduğunu belirtir ve İsferâyînî'nin ilkini savunduğunu iddia eder. Bu durumda Ebû İshak'ın yorumuna göre bir olayın olağanüstü olması muhataplarının "olağanlık" sınırıyla belirlenir. Bu durumda belirli zaman ve mekânda olağan olan bir şey, başka bir durumda olağanüstü olabilir. Ayğan, *Muhammed B. Câfer es-Sanhâcî'nin "Şerhu Akîdeti Ebî İshâk el-İsferâyînî" Adlı Eserine Göre Ebû İshâk el-İsferâyînî'nin Kelâmî Görüşleri*, 110.
[270] Başaran, "Hârikulâde".

bulunamıyor olması- sebebiyle kul her ne vakit bir fiile kâdir olsa onun gerçekleşmesinin zorunlu olduğunu belirtir. Buna göre kudretle birlikte herhangi bir alet ya da hîleye gerek duyulmaz. Söz konusu fiilin vukûunda da alet ya da hîlenin olmaması fiili müteazzir kılmaz.[271] Buna binaen Bâkıllânî, mûcize ya da mûcize cinsi fiillere insanın güç yetirmesinin mümkün olması durumunda bu olayın gerçekleşmesinin zorunlu olduğunu ifade eder.[272] Eş'arî mütekellim, kudretin makduruyla olan ilişkisine dayanarak kendi pozisyonunu savunmak adına başka bir delil daha sunar. Bu delil, bizim bir şeye güç yetirme imkânımızın olup da yetiremediğimiz durumda bizde söz konusu mümkün makdura yönelik bir aczin veya onu terk etme kudretinin bulunması gerektiğini iddia eder. Örneğin bir cismi yaratma kudreti kulda mevcut olsaydı yaratamama durumunun gerçekleşmesi ancak o kulda aczin ya da bu makduru terk fiilinin olmasıyla mümkün olurdu. Sözgelimi bir yöne hareket etmek insanın makdurudur. İlgili yöne hareket edememe durumunun gerçekleşmesi kulda bu fiili yapamamaya yönelik bir aczin ya da terk fiilinin bulunmasıyla gerçekleşir. Nitekim kul bu makdura yönelik aczinin ve terk fiilinin idrakindedir. Buna göre kul, bir vakitte bir fiile güç yetiremediğinde onda bu fiile yönelik acizlik hissi yoksa ya da söz konusu fiili terk eylemi gerçekleşmiyorsa o fiilin kulun makduru olma imkânı yoktur. Bu sebeple tarihin bir döneminde imkânsız olduğu bilinen bir hadisenin başka bir dönemde imkân cihetine dönüşmesinden bahsedilemez.[273]

Allah'ın hârikulâde bir fiili olan mûcizeyle nebînin muarızlarına meydan okuması ve onun dışında kimsede bu fiilin ortaya çıkmaması üçüncü şart olarak zikredilmişti. Meydan okuma sırasında zuhur eden bu fiilin bir başkası tarafından da yapılması mûcizenin delil oluşuna zarar verir. Peygamberlik iddiasında bulunmasa dahî söz gelimi bir sihirbazın elinde aynı fiilin vücut bulması muhatapların nebîye ilişkin güvenini zedeler. Bu sebeple mûcizenin yalnızca bir peygamberde meydana gelmesi gerekir.[274]

---

[271] Bâkıllânî'nin bu vurgusu *el-Beyân*'ın ilerleyen sayfalarında bahsedeceği Mu'tezile'nin kudret tasavvurununun reddi olarak yorumlanabilir. Ona göre Mu'tezile, bazı fiillerin yapılmasında alet ve hîlelerin bilinmesini şart koşar. Bu ikisi yoksa kulun fiili işlemesi müteazzir olabilir. Bu sebeple mûcizelerin, Mu'tezile'nin tasnifi açısından özellikle ikinci türünün cinsinin insanın makduru olabileceği düşünüldüğünde bu mûcizeye muhatap olanlar kendilerinin nübüvvet iddiasında bulunan kimsenin yaptığı fiili yapamamasını bazı aletlerinin ya da bilgilerin yokluğuna bağlama imkânı çıkar. Daha önce zikredildiği üzere bu, mûcizenin delâlet zeminini zedeleyeci bir işlev görür. Bkz. Bâkıllânî, *el-Beyân*, 69-70.

[272] Bâkıllânî, *el-Beyân*, 61.

[273] Bâkıllânî, *el-Beyân*, 62-64; Bâkıllânî'nin âdetle ilgili görüşlerinin genel bir tasviri için bk. Bulut, "Mu'cizenin İmkân ve Delâleti", 47-48.

[274] Bâkıllânî, *el-Beyân*, 46-47.

Dördüncü ve son şart ise olağanüstü hadisenin nebîlerin nübüvvet iddiasını doğrulama amacı güttüğü ve muhatapların meydan okuduğu "zamanda" gerçekleşmesidir. Bu sebeple bir olayın yalnızca Allah'ın güç yetirdiği ve olağandışı olması onu mûcize yapmaz. Örneğin ölünün dirilmesi, güneşin battığı yerden doğması gibi olaylar mûcizenin cinsinden olup hârikulâdedir. Ancak bunlar bir peygamberin nübüvvet iddiası sırasında kendi iddiasına nispet edilmediği sürece mûcize vasfıyla nitelenemezler. Bu sebeple nasslarda kıyamet günü gerçekleşeceği zikredilen olağanüstü hadiseler mûcize değildir. Aynı şekilde velilerin kerametleri ile peygamberlerin mûcizesi arasındaki en temel fark da bu şarttır. Dolayısıyla mûcizenin tanımındaki bu vasıflar keramet, kıyamet alametleri vb. hârikulâde olayları dışarıda bırakan ihtirazî kayıt işlevi görür.[275]

3.2. Mûcizenin İmkânı

Mûcizenin tanımı ve şartlarına ilişkin bu ayrıntılı tasvir, hem itirazların hem cevapların kavranması için esaslı bir zemin işlevi görür. Berâhime'nin bu mûcize tasavvuruna yönelik ilk eleştirisi, kendilerine haber olarak gelen mûcize rivayetlerinin doğru olamayacağıdır. Çünkü bu haberler aklen imkânsız olaylar içermektedir:

> (5) Risâlet iddiasında bulunanlar, [iddialarının] doğruluklarının bilinmesinin ancak -denizin yarılması, kayadan devenin yaratılması, asânın yılana dönüşmesi, ölülerin diriltilmesi, kör ve alacalının iyileştirilmesi, su üzerinde yürünmesi (…) gibi- aklen imkânsız (*muhâlâtün mümteni'un*) şeylerin var olmasıyla mümkün olduğunu iddia ettiklerini gördük. Gerçekten bunu iddia ediyorlarsa iddiaları [aklen imkânsız olduğu için] bâtıldır.[276]

Bu itirazı şöyle bir kıyasla ifade etmek mümkündür:

A. Nübüvvet iddiası doğrulanabiliyorsa mûcize olarak isimlendirilen aklen imkânsız hâdiseler gerçekleşir.
B. Mûcize olarak isimlendirilen aklen imkânsız hâdiseler gerçekleşmez.

---

[275] Bâkıllânî, *el-Beyân*, 47-49; Bâkıllânî, bu şarta ilişkin itirazları en ayrıntılı *Hidâyetü'l-müsterşidîn*'de ele alır. Bir mûcizenin gerçekleştiği anda halihazırda yaşayan ve vefat etmiş iki peygambere ait olup olamayacağı, gaybtan haber verme mûcizelerinde haberlerin gelecekte gerçekleşmesinin mûcizeliğini iptal edip etmeyeceği vb. meseleler için bkz. Bâkıllânî, *Hidâyetü'l-müsterşidîn*, 4/6-10, 12-14 Bu cevaplarda Bâkıllânî, mûcizenin nebînin vefatına kadar tehir edilmesinin mümkün olduğunu belirtir. Sanhâcî mûcizenin on şartını sayar ve Bâkıllânî ile İsferâyînî'nin ihtilaflarına değinir bkz. Ayğan, *Muhammed B. Câfer es-Sanhâcî'nin "Şerhu Akîdeti Ebî İshâk el-İsferâyînî" Adlı Eserine Göre Ebû İshâk el-İsferâyînî'nin Kelâmî Görüşleri*, 109-111.

[276] Bâkıllânî, *Temhîd*, 135; Bâkıllânî, *Hidâyetü'l-müsterşidîn*, 3/570.

C. Nübüvvetin iddiası, doğrulanamaz.

Bâkıllânî bu şartlı kıyasta mûcizenin "aklî imkânsız" şeklinde vasıflandırılmasına itiraz eder. Öncelikle mûcizenin ne bakımdan imkânsız olduğu soruşturulmalıdır. Bu hâdiselerin gerçekleşmesi âdete mi aykırıdır yoksa yaratıcının (*Sâni'*) kudreti mi bunlara taalluk etmez? Ölünün diriltilmesi gibi örnekleri verilen olayların tabiatın düzenine aykırı olduğu açıktır. Zira biz ölülerin dirilmediğini hemen her zaman gözlemleriz. Bu takdirde âdet dışına çıkmaya yaratıcının gücünün yetip yetmediği sorusu cevaplandırılmalıdır. Yaratıcının kudretinin aklî imkânsızlar dışındaki şeylere taallukunun mümkün olduğu düşünüldüğünde âdî imkânsızlıklar için bu taallukun gerçekleşeceği yani hârikulâde olayların vukû bulabileceğini söylemek mümkündür. Bunun reddi, Tanrı'nın âciz olacağı anlamına gelir ki bu Berâhime'nin de kabul etmediği bir fikirdir. İkinci olarak Berâhime'nin bu imkânsızlık fikrine nasıl ulaştığı sorgulanır. Onlar zikredilen olayların hiçbir zaman gözlemlenmediğini, bunlara kimsenin güç yetiremediğini savunur. Gözleme dayanan bu tümevarımsal iddiaya karşı Bâkıllânî ilzamî bir cevap üretir. Tanrı'nın bir cismi yarattığının hiç gözlenmemesi bunun da inkâr edilmesini gerektirir. Ancak Tanrı'ya inanan herkes bu durumu kabul eder. Bu takdirde ya hasım istidlâlinin geçersizliğini kabul etmelidir ya da Tanrı'nın yaratmasını inkâr ederek "dehriliğe" sapmalıdır.[277]

Berâhime'nin pozisyonunu geriletip aklî değil de âdî bir imkânsızlıktan bahsetmesi durumunda Tanrı'nın elçisinin nübüvvet iddiasını doğrulatmak adına âdete aykırı olaylar gerçekleştirip gerçekleştiremeyeceği söz konusu edilir. Tanrı nebîsinde mûcize yaratarak muhataplarının onlara inanmasına, onların getirdiği mükellefiyeti kabul etmesine imkân sağlayabilir. Hüsün-kubuhu aklî gören Berâhime için aklî delillerle nimet verene şükretmenin hasen olduğuna ulaşılırken Tanrı'nın bu amaçla nebî göndermesi de mümkün olmalıdır.

Mûcizenin aklen mümkün olduğuna yönelik Berâhime'nin başka bir itirazı bulunmaz. Bununla birlikte onlar, hârikulâde olayların mümkün olduğu ortaya konulsa bile nübüvvetin doğruluğuna delâletini problematize eder.

3.3. Mûcizenin Nübüvvete Delâleti

Berâhime'nin *Temhîd*'de doğrudan mûcizeye yönelik tek eleştirisi, onun aklen imkânsız oluşuna yöneliktir. Daha önce kısaca değinilen mûcize haberlerindeki tevatürün reddi ise

[277] Bâkıllânî, *Temhîd*, 135-136; Bâkıllânî, *Hidâyetü'l-müsterşidîn*, 3/571.

doğrudan nübüvvete yönelik değil haberin bilgi kaynağı oluşuna yönelik bir şüphe olarak ele alınır. Bâkıllânî ne *Temhîd* ne de *el-Beyân*'da mûcizenin nübüvvete delâleti üzerine detaylı açıklamalara ve tartışmalara yer vermez. *Hidâyetü'l-müsterşidîn* ise bu hususta oldukça zengindir. Mûcizenin tanımı ve şartlarına ilişkin tartışmaları ele aldıktan sonra neşredildiği haliyle dördüncü cildin, nübüvvât kitabının altıncı kısmının başında "Mûcizelerin Resullerin Doğruluğuna Delâlet Vecihleri" şeklinde bir başlık açarak ayrıntılı bir şekilde bu konuyu irdeler. Olağanüstü bir olayın bir iddianın doğru oluşuna delâletinin keyfiyetini açıkladıktan sonra buna getirilen itirazları ele alır. Buradaki eleştirilerin önemli bir kısmının sahibi belli değildir, muğlak bir üslupla itirazlar dile getirilir. Eleştirilerin bir kısmı ise doğrudan Berâhime'ye atfedilir. Bazı tartışma konuları ise ikili değil üçlü bir diyalektiğe sahiptir. Söz gelimi müellif, mûcizenin nübüvvet iddiasını tasdikinin Mu'tezilî yaklaşımını Berâhime'nin pozisyonuyla eleştirme girişiminde bulunur. Bu kısımda Berâhime üzerinden Mu'tezile'nin teklif anlayışı eleştirilir. Burada öncelikle mûcizenin nebînin doğruluğuna delâleti hakkında açıklamalar ele alınacak, sonrasında ise doğrudan Berâhime'ye atfedilen eleştiriler incelenecektir.[278]

Bâkıllânî peygamber gönderilmesinin (*bi'set*) ve imkânının bilinmesinin, mûcizenin nübüvvete delâleti bilgisinin bir fer'i olduğunu ifade eder. Olağanüstü bir olayın bir haberin doğruluğunu gösterebileceği kabul edilmezse nübüvveti ispatın tek vasıtası olan mûcize işlevsiz kalacak, bu sebeple bi'setin imkânından da bahsetmek mümkün olmayacaktır. Bundan dolayı peygamberliğin ispatının ortaya konmasında bu konunun dikkate alınması elzemdir. Peki olağanüstü bir hadisenin, bir iddianın doğruluğuna delâletinin vechi nedir? Bir haberin doğruluğuna vakıaya mutabık olduğu takdirde hükmedilir. O halde Tanrı'nın elçisi olma iddiasının mutabakatı nasıl sağlanacaktır? Mûcizenin tanım ve şartlarına atıfla nübüvvet iddiasında bulunan bir kişi, elçiliğinin ispat edilmesini muayyen veya muayyen olmayan bir olayla talep ettiğinde; Tanrı, nebî ve muhataplarının dilinde bu iddianın hangi mânaya vaz edildiğinden haberdar bir şekilde bunu işitir. Sonrasında elçisini doğrulamak üzere istenen hârikulâde olayı yaratır. Bu durumda Allah'ın elçilik iddiasında bulunan kişiyi tasdik etmeyi amaçladığı,

[278] Mûcizenin delaletine ilişkin öznesi belli olmayan söz konusu itirazlar ve cevaplar, görebildiğim kadarıyla Bâkıllânî'nin *Hidâyetü'l-Müsterşidîn* ve Kâdî Abdülcebbar'ın ise *el-Muğnî* metninde mevcuttur. *Hidâyetü'l-müsterşidîn*'in bu cildinin yeni neşredilmiş olması sebebiyle bu metindeki haliyle söz konusu eleştiriler henüz ikincil literatürde de ele alınmamıştır. Bu konu müstakil bir çalışmaya muhtaçtır. Bkz. Bâkıllânî, *Hidâyetü'l-müsterşidîn*, 3/15-51.

bu iddia sırasında yaratılan hadisenin "Doğru söyledin. Ben seni elçi olarak gönderdim." sözü yerine geçeceği söylenebilir. Hatta Bâkıllânî bu şekildeki bir fiilî tasdikin sözlü tasdikten delâlet bakımından daha kuvvetli olduğunu savunur. Zira fiilî tasdike nispetle sözlü tasdike şüphenin ilişme imkânı daha fazladır. Çünkü sözlü tasdikte sözün mecaz olması ya da vaz edildiği mânanın dışında kullanılma imkânı vardır. Söz gelimi Allah bir şekilde sözünü muhataplara duyurarak da nebîsini tasdik edebilir. Ancak muhataplar bu sözün tasdike delâlet etmesi için Tanrı'nın "dilinde" bu sözün hangi mânada kullanıldığının yakînen bilinmesi gerektiğini iddia edebilir ya da bu sözün hakiki mi mecazi mi olup olmadığı tartışma konusu edilebilir. Ayrıca "Ben seni elçi olarak seçtim" sözü, "sözde elçiyi" yalanlama ya da şaka (*hezl*) amaçlı söylenmiş de olabilir. Bu sebeple nebînin iddiasının doğrulanmasında fiili tasdik, sözlü tasdikten daha güvenilirdir. Bâkıllânî söz konusu fiilî tasdike bir örnek verir. Buna göre efendisinin elçisi olduğu iddiasında bulunan biri, "Senin elçin isem şu kâğıt parçasına bir şeyler yaz veya şu bineğe bin yahut ayağa kalk" şeklinde insanların önünde efendisinden kendisini tasdik ettiği bilinebîlecek bir eylemde bulunmasını ister. Efendinin kendisinden talep edilen fiili yapması durumunda bu, "Doğru söylemiştir. O benim elçimdir" şeklinde sözlü bir tasdik mesabesindedir. Eş'arî kelâmcı, efendinin bu fiilinin tasdik kastıyla olduğunun zorunlu olduğunu ifade eder. [279]

Bu fiilî tasdik, aklî bir delâlet olmayıp lafızlarının anlamlara vaz edilmesiyle birlikte işaret edilen şeye delâlet eden söz ve haber gibidir.[280] Bâkıllânî'nin bu vurgusu, mûcizenin delâletini aklî olarak görenlere bir karşı çıkıştır. Bâkıllânî *Hidayetü'l-müsterşidîn*'de Mu'tezile'nin genç nesillerinden olup "ustalık taslayanlardan" birinin delilin üç türü olduğunu ifade ettiğini belirtir. Bunların birincisi, imkân (*sıhhat*) ve zorunluluk (*îcâb*) yoluyla aklın hükmettiği delâlettir. Bu çeşit delâlet, herhangi bir uzlaşıma (*muvazaâ*) ihtiyaç duymayıp bir değişiklik ve dönüşüme de uğramaz. Fiilin fâile delâleti bu türe verilen örnektir.[281] Nitekim fiil fâiline zorunlulukla delâlet eder. Bu

[279] Bâkıllânî, *Hidâyetü'l-müsterşidîn*, 4/15-16; Hükümdar/efendi-elçi örneğinin farklı versiyonlarının ve buna yönelik eleştirilerin tasviri için bkz. Halil İbrahim Bulut, *Nübüvvetin İspatında Mûcize*, 123-128; Yavuz, *İslâm Düşüncesinde Nübüvvet*, 197-200.

[280] Bâkıllânî *Temhid*'in başında istidlâlin altı çeşidinden birinin mûcizeyle resulün doğruluğuna istidlâl yapılması olduğunu belirtir. Bâkıllânî, *Temhîd*, 33.

[281] Daha önce istidlâl bi'ş-şahit ale'l-gâib meselesini tartışırken geçtiği üzere Bâkıllânî başka bir bağlamda bu delalet türüne fiilin failinin âlim, kâdir oluşuna delaleti; ahvâli kabul edenler için hallerin anlamlara delaleti; arazlarının cinslerinin farklı ve başlangıçları olmasının cismin hudûsuna delaleti; meşrutun varlığının şartının varlığına delaleti vb. örnekler sayar. Bkz. Bâkıllânî, *Hidâyetü'l-müsterşidîn*, 4/17.

delâletin ortaya çıkmasında bir uzlaşıma gerek duyulmaz. Zamanın bir anında fiilin fâiline delâlet etme durumunun değişmesinden de bahsetmek mümkün değildir. Delâletin ikinci türü farklı dillerdeki kelimelerin, çeşitli sembol ve işaretlerin vaz edildikleri anlamlarına delâletinde görüleceği üzere uzlaşım yoluyla ortaya çıkar. "İnsan" lafzı "düşünen canlıya", trafik lambasındaki kırmızı ışık "durulması gerektiğine" işaret eder. Bu delâlet türü insanlar arası uzlaşıya dayalı olduğu için aklî delilden farklı olarak değişebilir. Söz gelimi toplum bir araya gelip "kırmızı ışığın" artık "geç" anlamına delâlet eden bir işaret olduğuna karar verebilir, "insan" lafzını "havada uçan nesneye" vaz edebilir. Üçüncü çeşit delâlet ise güdülerin (*devâî*) delâletidir. Buna Allah'ın kabih fiil işlemeyeceğine dair bilgimiz örnek verilir.[282]

Bâkıllânî, delâletin bu taksiminin Allah için değil insanlar için geçerli olduğunu belirterek üçüncü delâlet türünü eleştirir.[283] Ancak ilk iki çeşit için herhangi bir itiraza yer vermez ve bu delâletlere farklı bağlamlarda atıf yapar.[284] Mûcizenin nübüvvet iddiası da bu bağlamlardan biri olup daha önce vurgulandığı üzere bu ikinci tür olan uzlaşımsal delâletin içine girer. Fiilin fâile delâleti aklî delâlet olduğu için mûcizenin delâletinin de bu türe ait olduğu düşünülebilir. Ancak Bâkıllânî, nübüvvet iddiası sırasında ortaya çıkan hârikulâde olayın "Doğru söyledi. Ben onu elçi olarak seçtim" anlamına vaz edilen bir "söz" işlevi olarak görülmesi gerektiğini belirtir.[285] Diğer bir ifadeyle Allah'ın söz konusu olağanüstü hadiseyi yaratma fiili, aslında uzlaşımsal delâletteki lafza tekabül eder. Bu

---

[282] Bulut, İslâm düşüncesinin bütününü dikkate alarak mûcizenin nübüvvete delâletinde sem'î, âdî, vaz'î ve aklî olmak üzere dört tür sayar. Bkz. Halil İbrahim Bulut, *Nübüvvetin İspatında Mûcize*, 130-135.

[283] Nitekim güdüler menfaat elde etme, zarardan sakınma odaklı ortaya çıkar. Tanrı ise menfaat ve zarardan münezzeh olduğu için bu delalet onun için geçersizdir. Bâkıllânî yalancı peygamberin iddiasını bu delile dayanarak reddeden Mu'tezile'yi hüsün-kubuh pozisyonu açısından tenkit eder. Bkz. Bâkıllânî, *Hidâyetü'l-müsterşidîn*, 3/36-39.

[284] Sanhâcî, delillerin ya aklî ya vaz'î olduğunu belirtir. Vaz'î olanlar ise ya sem'î ya da örfîdir. Sem'î olanlar şer'î ve lügavî olabilir. Örfî ise ya sarihtir ya zımnendir. Sanhâcî mûcizenin nübüvvet iddiasının doğruluğuna delâletini vaz'î örfî zımnî delâlet olarak ifade eder. Ayğan, *Muhammed B. Câfer es-Sanhâcî'nin "Şerhu Akîdeti Ebî İshâk el-İsferâyînî" Adlı Eserine Göre Ebû İshâk el-İsferâyînî'nin Kelâmî Görüşleri*, 112.

[285] Sanhâcî, İbn Fûrek ve Ebû İshak İsferâyînî'nin de bulunduğu Eş'arî kelâmcılarının çoğunun bu konuda Bâkıllânî ve Cüveynî'den farklı düşündüğünü belirtir. Ayğan, *Muhammed B. Câfer es-Sanhâcî'nin "Şerhu Akîdeti Ebî İshâk el-İsferâyînî" Adlı Eserine Göre Ebû İshâk el-İsferâyînî'nin Kelâmî Görüşleri*, 112; Yavuz, Cüveynî'nin *İrşâd*'ına atıfla onun mûcizenin medlûlüne delâletinin aklî delil olmadığı görüşünde olduğunu söyler. Cüveynî, burada aklî delili vazî delil mukabilinde kullanır ve mûcizenin nübüvvetin doğruluğuna delâletini Bâkıllânî gibi vazî delâlet olarak tayin eder. Yavuz, İbn Rüşd'ün mûcizenin nübüvvete delâletinde kelâmcıların görüşlerine yönelik eleştirilerini verdikten sonra Cüveynî'nin İbn Rüşd'le paralel düşünen kelâmcılardan biri olduğunu ifade eder. Ancak bu oldukça yanıltıcı bir yorumdur. Buna dayanarak Cüveynî'nin mûcizenin delâletini katî değil zannî gördüğü hükmü de hatalıdır. Yavuz, *İslâm Düşüncesinde Nübüvvet*, 200, 202; Cüveynî, *el-İrşâd*, 324-325.

sebeple fiili tasdik, sözlü tasdik yerine geçmelidir. Zira hârikulâde olayın bir fâilinin olduğu açıktır ancak bu fâilin risâlet iddia edeni onaylayıp onaylamadığı aklî delâletle bilinemez.[286] Öte yandan *Temhîd* şârihi ed-Dîbâcî, mûcizenin nübüvvetin sıdkına delâletinin aklî olması durumunda, mûcizenin var olduğu her durumda nübüvvet iddiasında bulunan bir nebînin olması gerektiğini ifade eder. Ancak peygamberlik iddiası olsa da olmasa da mûcizenin ortaya çıkması mümkündür.[287] Cüveynî'nin *İrşâd*'da verdiği örnekle asânın yılana dönmesi nübüvvet iddiası olmaksızın doğrudan Allah'ın fiili olarak ortaya çıksaydı iddia sahibinin sıdkına delâlet etmezdi.[288] Bununla birlikte aklî delâlete yönelik bu eleştirilerde mûcizenin ıstılâhî anlamındaki şartlarının dikkate alınmadığı söylenebilir. Diğer bir deyişle mûcizeye mutlak anlamda olağanüstü bir hâdise olarak yaklaşılmaktadır. Halbuki nübüvvet iddiası sırasında meydana gelmek zaten mûcizenin tanımında içerilmektedir. Bu iddia yoksa mûcize olarak isimlendirilen bir fiilden de bahsedilemez.[289]

Mûcizenin nübüvvetin sıdkına delâletine ilişkin bu genel tasvirin ardından Berâhime'nin söz konusu delâlete ilişkin eleştirilerine ve Bâkıllânî'nin cevaplarına geçilebilir.

3.3.1. Mûcizenin Nübüvvetin Doğruluğuna Delâletine Yöneltilen İtirazlar

Mûcizenin hangi delâlet türüne ait olduğuna ilişkin tartışmalar bir önceki bölümde ele alınmıştı. Bu delâletin hangi tür altında değerlendirilmesi gerektiğinin

---

[286] Mûcizenin nübüvvetin doğruluğuna delaletinin türü, sözlü ve fiili tasdik arasındaki ilişkiye dair Mu'tezile ile yürütülen tartışmalar ayrıntılı bir şekilde ele alınmaktadır. Bkz. Bâkıllânî, *Hidâyetü'l-müsterşidîn*, 4/17-24.

[287] ed-Dîbâcî, *et-Tesdîd fi şerhi't-Temhîd*, 68.

[288] Cüveynî, *el-İrşâd*, 324.

[289] Sanhâcî mûcizenin delâletiyle alakalı görüşleri aktardıktan sonra bu yorumu, İmâm Ebu'l-Kâsım'ın hocası Ebu'l-Kâsım'dan rivayet ettiğini belirtir ve bu yorumu şerh eder. Eş'arî gelenekte Ebu'l-Kâsım nisbeli birçok kelâmcı vardır. Buradakilerden hoca olan Ebu'l-Kâsım el-Kuşeyrî, öğrenci ise Ebu'l-Kâsım el-Ensârî olabilir. Ayğan, *Muhammed B. Câfer es-Sanhâcî'nin "Şerhu Akîdeti Ebî İshâk el-İsferâyînî" Adlı Eserine Göre Ebû İshâk el-İsferâyînî'nin Kelâmî Görüşleri*, 112; Aklî delâlete yönelik daha doğru eleştiri, Seyyid Şerif Cürcânî'nin (ö. 816/1413) *Şerhu'l-Mevâkıf*'ta belirttiği üzere mûcizenin bir yalancının elinde ortaya çıkmasının aklen mümkün oluşudur. Zira mûcizenin nübüvvetin sıdkına delâleti aklî olursa yalancının doğruluğuna da delâlet etmesi gerekirdi. Bu sebeple Îcî'nin ifadesine göre söz konusu delâlet aklî değil âdî olmalıdır. Ebü'l-Hasen Alî b. Muhammed b. Alî Seyyid Şerîf Hanefî Cürcani, *Şerhu'l-Mevâkıf* (Kum: İntişarat-ı Şerif er-Radî, 1991), 229; Seyyid Şerif Cürcânî, *Şerhu'l-Mevâkıf: Mevâkıf Şerhi (Metin-Çeviri)* (İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2021), 410-411; Bununla birlikte mütekaddim Eş'arî gelenekteki yaygın kanaat, yalancının elinde mûcizenin ortaya çıkışını aklen imkânsız kabul etmektedir. Dolayısıyla zikredilen cevap onlar için mümkün olmaz. Cüveynî, *el-İrşâd*, 327; ed-Dîbâcî, *et-Tesdîd fi şerhi't-Temhîd*, 68; Frank, "al-Ustâdh Abû Ishâk: An ʿAkîda Together With Selected Fragments", 134, 140-141.

belirginleştirilmesi, Berâhime'nin yönelttiği itirazlar açısından da önem kazanır. Bu itirazların ilkinde eleştiri şöyle sunulur:

> (6) Mûcize, nübüvvet iddiası sırasında [nebînin] doğruluğuna delâlet ediyorsa aklî deliller mesâbesinde olması ve var olduğu her durumda nebînin doğruluğuna delâlet etmesi gerekir. Böyle değilse herhangi birinin nübüvvetine delâlet etmeyen mûcize misali olağanüstü hadiselerin varlığı mümkün olur. O zaman mûcizenin delâleti batıl olur.[290]

Bu eleştiri şöyle bir kıyasla ifade edilebilir:

A. Mûcizenin nübüvvetin doğruluğuna delâleti aklî değilse, herhangi birinin peygamberliğine delâlet etmeyen mûcize benzeri olağanüstü olayların var olması caizdir.
B. Mûcizenin nübüvvetin doğruluğuna delâleti aklî değildir.
C. Herhangi birinin peygamberliğine delâlet etmeyen mûcize benzeri olağanüstü olayların var olması caizdir.
D. Herhangi birinin peygamberliğine delâlet etmeyen mûcize benzeri olağanüstü olayların var olması caiz ise mûcizenin nübüvvetin doğruluğuna delâleti bâtıldır.
E. Mûcizenin nübüvvetin doğruluğuna delâleti bâtıldır.

Burada iki tane şartlı kıyas bulunmaktadır. (6C) öncülü ilk kıyasın neticesi, ikinci kıyasın ise birinci öncülüdür. Bu bileşik kıyas, mûcizenin delâletini aklî görmeyen Berâhime muhataplarının kendi pozisyonlarıyla çelişen bir sonuçla karşı karşıya olduklarını ifade eder. Buna göre birinci şartlı öncülün (6A) gerekliliği ve istisnâî öncülün (6B) doğru olduğu kabul edilirse mûcize dışında olağanüstü olayların gerçekleşmesi mümkün olur. Bu netice (6D) şartlı öncülüyle kıyasa girdiğinde ise mûcizenin peygamberliğe delâletinin geçersiz olduğu ortaya çıkar. Daha önce değinildiği üzere Berâhime, mûcizenin delâletinin aklî bir delâlet olması gerektiğini savunmaktadır. Aklî delâlette delâlet eden (*dâl*) ile edilen (*medlûl*) arasında ayrılmaz ve değişmez bir ilişki bulunduğu için mûcize her ortaya çıktığında nebînin doğruluğu da tasdik edilmiş olur. Mûcizenin delâleti aklî bir delâlet olmazsa delâlet edenle medlûl arasındaki ilişki koparılmış olur. Bu sayede risâlet iddiasını tasdik etmeyen olağanüstü hadiselerin var olmasının imkânı, mûcizenin nübüvvete delâletini batıl kılar. Bu eleştirinin mûcizenin tanımındaki "nübüvvet iddiasına

[290] Bâkıllânî, *Hidâyetü'l-müsterşidîn*, 4/40.

bitişik" olma kaydını görmezden geldiği söylenebilir. Nitekim Bâkıllânî itiraza verdiği iki cevaptan birinde mûcizenin cinsinin ya da olağanüstü olmasının nebîyi onaylamadığını, nübüvvet iddiasıyla birlikte olmadığı sürece ortaya çıkan olağanüstü hadisenin mûcize olarak isimlendirilemeyeceğini belirtir. Bu takdirde (6D) şartlı öncülündeki gereklilik nefyedilmelidir. Nitekim mûcize dışında olağanüstü olayların var olduğu zaten müsellemdir. Ancak bu hâdiseler, mûcize için gerekli şartları taşımaz. Bu sebeple elçilik iddiasına eşlik etmeyen hârikulâde olayların var olması mûcizenin delâletine zarar vermez.

İkinci cevapta ise mûcizenin aklen delâleti iltizam edilir. Ancak bu durumda kerâmet, kehânet, sihir vb. hârikulâde olayların nebînin sıdkına delâlet etmesi gerekir. Zira mûcizenin diğer şartları göz ardı edilip yalnızca "olağanüstü olması" itibara alındığında her olağanüstü hâdisenin mûcize olması gerekir. Nitekim aklî delâlet bunu gerektirir. Bâkıllânî'nin burada hârikulâde hâdiselere verdiği örneklerden biri sorunu gözler önüne sermede daha işlevseldir. Söz gelimi bir yalancı peygamber "Allah'ın elçisi olduğumun delili şu taşın konuşmasıdır" dediği durumda taşın dile gelerek "Bu yalancıdır" demesi olağanüstü hâdisedir. Fakat bu durumun iddianın doğruluğuna delâlet etmediği açıktır.[291]

Aklî delâlet üzerinden getirilen diğer bir itirazda ise mûcizenin "nübüvvet iddiasına bitişik olması şartı" değil, olağanüstü olma vasfı göz ardı edilir. Diğer bir deyişle mûcizenin olağanüstü olup olmamasının bu delâlette herhangi bir dahlinin olmadığı ileri sürülür. Ancak bu zayıf bir itirazdır. Zira mûcize "fiil olmak bakımından" nübüvvete delâlet etmez. Bir fiil daha önce ayrıntılı olarak zikredilen şartları taşırsa ancak mûcize olarak isimlendirilir. Söz gelimi fiil, hârikulâde değilse orada mûcizeden bahsetmek zaten mümkün değildir. Bu takdirde olağanüstü olmayan bir eylem üzerinden delâlet tartışması yapmak mâkul değildir. Bâkıllânî, bu cevabı desteklemek üzere verdiği diğer yanıtta ise (6). itiraza verdiği karşılığı tekrar eder. Bir başka deyişle mûcizenin "olağanüstü olma şartı" değil de "peygamberlik iddiasına bitişik olma" koşulu yok sayıldığında da aynı sorun ortaya çıkar. Buna göre aklî delâleti savunan birisi, şâhit âlemde bir efendinin -elçisinin elçilik iddiasının yokluğu durumunda- ayağa kalkıp oturması ile söz konusu iddianın mevcudiyeti durumunda aynı fiili gerçekleştirmesi

[291] Bâkıllânî, *Hidâyetü'l-müsterşidîn*, 4/40.

arasında bir fark görülmemesi gerektiğini ifade edebilir. Nitekim burada mutlak anlamda fiilin faile delâleti dikkate alınmalıdır. Ancak ilk olgunun, herhangi bir tasdike delâlet etmediği açıktır. Bir iddia yoksa tasdik de ortaya çıkamaz. Bu takdirde mûcizeyi söz konusu şartlardan soyutlayarak mutlak bir fiil-fail delâleti çerçevesine koymak anlamsızlaşır.[292]

Berâhime'nin delâlete dair bir diğer itirazı mûcizenin faili üzerinden serdedilir:

> (7) Mûcizenin varlığını kabul edenler onun Allah tarafından [yaratılması] gerektiğini söyler. Bununla birlikte 'nübüvvet iddiasına bitişik olmadığı takdirde mûcizenin [doğruluğa] delâlet etmeyeceğini' belirtmeleri bu kabulleriyle çelişir. Zira bu, bir fiilin iki taallukunun olmasını ve mûcizenin doğruluğa delâletinde nebînin de bir fiil yapmış olmasını gerektirir.

Eleştirinin kıyas formu şöyle oluşturulabilir:

A. Mûcizenin peygamberliğin doğruluğuna delâleti için nebînin iddiasıyla birlikte olmasını şart koşmak, bir fiilin iki farklı taallukunu gerektirir.
B. Bir fiilin iki farklı şeye taalluk etmesi çelişkiye yol açar.
C. Mûcizenin doğruluğa delâleti için nebînin iddiasıyla birlikte olmasını şart koşmak, çelişkiye yol açar.

Bâkıllânî mûcizenin gerçekleşmesinde peygamberin kudretinin tesirini reddeder. Dolayısıyla küçük öncül (7A) yanlıştır. Risâlet iddiasının doğruluğuna delâlet eden yalnızca Allah'ın güç yetirebildiği mûcizedir. Nebînin iddiasının mûcizenin delâletinde bir dahli yoktur. Bu nedenle söz konusu hârikulâde olaya nübüvvet iddiasının ilişmesi delâletin ancak şartıdır, bir parçası değildir. Öte yandan delilin medlulüne delâletinde birden fazla taallukun olması da imkânsız değildir. Nitekim bir efendinin elçisine kendisini tasdik etmesi talebi esnasında hem "doğru söyledi. O benim elçimdir" deyip hem de onun iddiasını doğrulayacak şekilde ayağa kalkıp oturması onun doğruluğuna delâlet eder. Ancak bu fiillerden yalnızca birinin yapılması da delâlet için yeterlidir. Burada önemli olan elçilik davasının olağanüstü hâdisenin vukuûna bitişmesidir.[293] Bununla birlikte bu verilen örnekte tek failin iki farklı taalluku söz konusudur.

[292] Bâkıllânî, *Hidâyetü'l-müsterşidîn*, 4/50.
[293] Bâkıllânî, *Hidâyetü'l-müsterşidîn*, 4/40-41.

Berâhime'nin itirazı iki farklı failin taallukuna yönelik gibidir. Görünen o ki Bâkıllânî, iki farklı taallukun imkânının gösterilmesini cevap için yeterli bulur.

Mûcizenin delâletiyle ilgili üçüncü temel eleştiri, söz konusu delâletin kabul edilmesi durumunda ortaya çıkacak bir "bâtıl durumun" gösterilmesine dayanır. Bu, bir çeşit "saçmaya indirgemedir". İtiraz şu şekilde aktarılır:

> (8) Mûcize resûlün doğruluğuna delâlet ediyorsa nebînin iddiasında sâdık olması için buna delâleti zorunlu olur. Durum böyleyse haberinde ve iddiasında sâdık olan herkeste mûcizenin ortaya çıkması gerekir. Bu bâtıldır. Bu sebeple mûcizenin delâleti de batıldır.

Eleştirinin kıyas formu şu şekildedir:

A. Mûcizenin resûlün doğruluğuna delâleti, resûlün iddiasında doğru olması için mûcizeyi gerekli kılar.
B. Resûlün iddiasında doğru olması için mûcizeyi gerekli kılması, her sâdık kimsenin haberinin doğruluğu için mûcizeyi gerektirir.
C. Mûcizenin resûlün doğruluğuna delâleti, her sâdık kimsenin haberinin doğruluğu için mûcizeyi gerektirir.
D. Her sâdık kimsenin haberinin doğruluğu için mûcize gerekmiyorsa mûcizenin delâleti bâtıldır.
E. Her sâdık kimsenin haberinin doğruluğu için mûcize gerekmez.
F. Mûcizenin delâleti bâtıldır.

Söz konusu tenkit biri yüklemli (*iktirânî*) diğeri şartlı olan bileşik bir kıyasla ifade edilebilir. Buna göre yüklemli kıyas, risâlet iddiasının ancak mûcize ile doğrulanabileceği vurgusundan herhangi bir haberin de ancak böyle sâdık olması gerektiği sonucuna varır. Bâkıllânî'nin eleştirisi de bu kıyastaki birinci öncüle (8A) yöneliktir. O, herhangi bir haberin doğruluğunda mûcizenin ortaya çıkmasının şart koşulmadığını vurgular. Aksine mûcize, Tanrı'dan haber vermenin şartıdır. Tanrı'nın haberinin doğrulanması ise hârikulâde bir olayın yaratılmasıyla gerçekleşir. Bu sebeple yüklemli kıyasın neticesi (7C) yanlıştır. Nitekim "Enes bilgisayar oynuyor" önermesinin doğruluğu Enes'in bilgisayar oynadığına ya da oynamadığına yönelik elde edilen bilginin neticesinde doğru ya da yanlış olur. "Ben Mûsa'nın vekiliyim" diyen birinin iddiası ise Mûsa'nın tasdikiyle doğrulanabilir. Ancak "Ben Tanrı'nın elçisiyim" diyen biri için doğruluk kriteri nasıl

olabilir? Bu ancak Tanrı'nın bu iddiayı onaylamasıyla mümkündür. Bu onaylama ise daha önce vurgulandığı üzere sözlü tasdik hükmündeki fiili tasdikle gerçekleşir. Bu sebeple Eş'arî kelâmcıların mûcizenin nübüvvete delâleti anlayışından herhangi bir haberin doğruluğu için olağanüstü hadisenin meydana çıkması zorunluluğu çıkmaz.[294] Nihayetinde şartlı kıyasın ilk öncülündeki (7D) gereklilik de olumsuzlanmış olur. Zira bir haberin doğruluğu için mûcizenin gerekmemesi mûcizenin delâletinin geçersizliğine yol açmaz.

Berâhime buna benzer bir eleştiri daha getirir. Onlar, haberin doğruluğu ile mûcizenin zuhuru arasındaki gerekliliğe dikkat çeken yüklemli kıyası ileri taşıyarak haberin yalan olması için de olağanüstü bir hadisenin gerçekleşmesi gerektiğini iddia eder. Diğer bir deyişle bir iddianın doğruluğu hârikulâde bir hâdise sonucu gerçekleşiyorsa yalan olması da aynı şekilde ortaya çıkmalıdır. Bâkıllânî, bu itiraza verdiği iki cevabın birincisinde, peygamber olduğunu bir olağanüstü olayın gerçekleşmesine bağlayan kişinin yalancı olduğunun ortaya çıkması için bu olayın meydana çıkmamasının yeterli olduğunu ifade eder. İkinci cevapta ise mûcizenin şartları kısmında geçtiği üzere yalancı peygamberin yalanını göstermek üzere hârikulâde bir hadisenin gerçekleşebileceği belirtilir. Örneğin bir taş ya da ölünün dile gelerek "Sen yalancısın, Tanrı'nın elçisi değilsin" demesi, nübüvvet iddiasını yalanlar. Ancak söz konusu iddianın yalanlanması için bu gerekli değildir. İlk cevapta vurgulandığı üzere meydan okunma sırasında ifade edilen mûcizenin ortaya çıkmaması iddianın yalanına hükmetmek için yeterlidir.[295]

Haber ve mûcize ilişkisiyle alakalı başka bir tenkit şudur:

> (9) Mûcize nübüvvetin doğruluğuna delâlet ederse, nebînin Allah'tan tebliğ ettiği diğer şeyler için değil yalnızca risâlet iddiası için resulün doğruluğuna delâlet etmesi zorunludur. Bu sebeple resulün Allah'tan verdiği her bir haber için onun doğruluğunu ortaya çıkaran bir delile ve âyete ihtiyaç duyulur. Bu bâtıl ise mûcizenin nübüvvetin doğruluğuna delâleti de geçersizdir.

A. Mûcize, yalnızca risâlet iddiasının doğruluğuna delâlet eder.

---

[294] Bâkıllânî, *Hidâyetü'l-müsterşidîn*, 4/42.
[295] Bâkıllânî, *Hidâyetü'l-müsterşidîn*, 4/46-47.

B. Risâlet iddiasının doğruluğuna delâlet, resûlün Allah'tan tebliğ ettiği diğer şeylerin doğruluğunu garanti etmez.

C. Mûcize, resûlün Allah'tan tebliğ ettiği diğer şeylerin doğruluğunu garanti etmez.

Buna göre elçiliğin tasdiki ile elçinin Tanrı'dan ilettiği sözlerin doğruluğunu birbirinden ayırmak gerekir (10B). Elçinin tebliğinin muteber olabilmesi için muhataplarına bildirdiği her haberde onaylandığının ortaya çıkması gerekir. Vakıada böyle bir durum olmadığı için mûcizenin delâleti de geçersiz olur. Bâkıllânî öncelikle bu itirazın söz konusu delâlete zarar vermeyeceği kanaatindedir. Eleştirilen durumun gerçekleşmesi aklen mümkündür. Nebînin bildirdiği her bir haberde mûcizenin ortaya çıkmasının zorunlu olması mûcizenin delâleti açısından bir sorun oluşturmaz. Öte yandan hârikulâde bir olayla nebînin şu sözü teyit edilmiş olur: "Ben Tanrı tarafından size gönderilmiş bir resûlüm. Size ilettiğim haber ve hükümlerin hepsi Tanrı'nın sözleridir." Delâlet bu şekilde gerçekleştiğinde her bir haber için olağanüstü bir olayın yaratılmasına gerek kalmaz. Çünkü bu şekilde tasdik edilen nebînin Tanrı'nın kelâmının iletilmesi noktasında yalan söylemesi mümkün değildir. Çünkü bu, Tanrı'nın yalan söyleyeceğini bildiği halde elçilik iddiasında bulunan kimseyi tasdiki anlamına gelir ki bu delâleti bâtıl kılar. Bâkıllâni'nin -burada değinilmese de- "sıdkın" Tanrı'nın zâtî bir sıfatı olduğu ve yalancı bir peygamberi tasdik etmesinin mümkün olmadığı görüşünde olduğu daha önce ifade edilmişti. Buna dayanarak Tanrı'nın yalanı onaylaması olanaksızdır. O, Mu'tezile'nin ise bu itiraza yalan söyleyen birinin sözlü ya da fiili tasdikinin aklen kabih olmasını öne sürerek cevap verebileceğini de vurgular. Diğer bir nokta ise mûcizenin resûlün bâtınının temiz, yalandan korunmuş olduğunun bilinmesi amacıyla yaratıldığı düşünüldüğünde nebînin yalan söylemesinin bu gaye ile çelişeceğidir. Bu sebeple elçinin verdiği haber için yalan düşünmek mâkul olmaz. Ayrıca Bâkıllânî itirazdaki durumun gerçekleşmesi halinde hârikulâde olayın ortadan kalkacağını iddia eder. Nebînin verdiği binlerce haberin her biri için âdetin bozulması bir noktadan sonra söz konusu hadiseleri de âdet haline getirir. Örneğin peygamber her haberinin doğruluğunu, cansız bir varlığın dirilmesiyle şartlarsa ölünün dirilmesi olağanüstü olmaktan çıkar, âdete dönüşür.[296]

Bu konuyla alakalı diğer bir eleştiri elinde mûcize ortaya çıkan resulün olası bir fıskı ya da küfrü üzerinden serdedilir:

[296] Bâkıllânî, *Hidâyetü'l-müsterşidîn*, 4/48-49.

> (10) Mûcize nebînin doğruluğuna delâlet ederse peygamberliğinden önce fâsık ya da kâfir olan veya nübüvvetinden sonra küfre ve fıska düşen kimsede mûcizenin ortaya çıkması ve nebînin sıdkına delâletinin caiz olması zorunlu olur.

şeklinde bitişik şartlı bir önerme olarak ifade edilir. Buradaki amaç mûcizenin söz konusu delâletini kabul eden muhatabı teslim etmeyeceği bir sonuçla karşı karşıya bırakmaktır. Buna göre şartlı kıyas şöyle kurulabilir:

A. Mûcize nebînin doğruluğuna delâlet ederse peygamberliğinden önce veya sonra fâsık ya da kâfir olan kimsede mûcizenin ortaya çıkması ve nebînin sıdkına delâleti zorunlu olur.
B. Mûcize nebînin doğruluğuna delâlet eder.
C. O halde peygamberliğinden önce veya sonra fâsık ya da kâfir olan kimsede mûcizenin ortaya çıkması ve nebînin sıdkına delâleti zorunlu olur.

Buna göre şartlı öncülün (9A) önbitişeni ile artbitişeni arasında bir gereklilik varsa önbitişen doğrulandığında artbitişen de doğru olmalıdır. İstisnâî öncül (9B) olarak alınan önbitişen kelâmcılar tarafından müsellemdir. Bu takdirde ya netice kabul edilecek ya da şartlı öncüldeki (9A) gereklilik reddedilecektir. Bâkıllânî, söz konusu gerekliliği de neticenin doğruluğunu da tasdik eder. O buradaki cevâzın aklen olduğunu ancak şer'an bu sıfatlara sahip bir peygamberin gönderilmesinin imkânsız olduğunu belirtir. Şer'an böyle bir bilgi gelmeseydi artbitişende belirtilen durum yani netice gerçekleşebilirdi. Öte yandan hârikulâde bir olayın elçiliğe delâlet etmesiyle elçinin sıfatlarının niteliği birbirinden bağımsızdır. Elçinin sıfatlarından bağımsız olarak olağanüstü bir hadise nübüvvet iddiasını doğrular. Ancak bu nebînin peygamberlik öncesi ya da sonrası kâfir ve fasık olmamasına ilişkin durum, resûlün tebliğ sıfatıyla alakalıdır. Bu sıfatları taşıyan bir nebîye insanların tâbi olması beklenmez. Zira "kötü" olduğunun Tanrı tarafından emredildiğini insanlara bildiren ancak bu fiilleri kendisi yapan bir peygambere inanılması çok zordur. Bu sebeple elçilik görevi de tatbik edilmemiş olur.[297]

Berâhime'nin bu konudaki son itirazı şu şekilde sunulur:

[297] Bâkıllânî, *Hidâyetü'l-müsterşidîn*, 4/46.

> (11) Aynı resûlün elinde mûcizenin ortaya çıkmaya devam etmesi caiz değildir. Çünkü bir tanesi yani ilki onun iddiasının doğruluğuna delâlet eder. Bundan dolayı sizin 'tek bir peygamberde birbirini takip eden pek çok mûcize meydana çıkabilir' sözünüz geçersizdir.

A. Aynı resûlün elinde bir mûcizenin ortaya çıkması, onun iddiasının doğruluğuna delâlet eder.
B. Onun iddiasının doğruluğuna delâlet eden bir mûcize, diğer mûcizelere ihtiyaç bırakmaz.
C. O halde, aynı resûlün elinde bir mûcizenin ortaya çıkması, diğer mûcizelere ihtiyaç bırakmaz.

Onlar bu kıyasla nübüvvet iddiasının delâleti için tek bir hârikulâde olay yeterli olmasına rağmen çokça mûcizenin yaratılmasının tutarsızlığına dikkat çeker. Bâkıllânî, bu tutarsızlığın Berâhime için söz konusu olduğunu, büyük öncülün (11A) arkasında ilkinin ikincisini anlamsız (*abes*) kıldığı düşüncesinin yattığını belirtir. Halbuki bu ilkenin kendisi tartışmalıdır. Öte yandan tek bir mûcizenin delâletinin yeterli olduğu düşünülüyorsa nübüvvetin imkânı onaylanmış demektir. Sonraki mûcizelerin durumunu müzakere etmek gereksizdir. Ayrıca bu itiraza ilzami bir biçimde de cevap verilebilir. Bu akıl yürütmenin benzeri, Tanrı'nın varlığına yönelik deliller için de işletilebilir. Buna göre Tanrı'nın birliğine, hikmetine ve diğer sıfatlarına ilişkin delillerin ancak bir tane olması gerekir. Birinciden sonra getirilen deliller gereksiz olduğu için abestir. Onlara göre Tanrı hikmete aykırı bir fiil işleyemeyeceği için söz konusu meselelerde birden fazla delilin getirilmesi mümkün değildir. Berâhime bu meselelerde de tek bir delilin yeterli olacağı pozisyonunu benimseyerek bu ilzamdan kurtulabilir. Fakat Bâkıllânî bu tavrı kabul ettikleri takdirde inançlarını terk etmek durumunda kalacaklarını vurgular. O, Berâhime'nin Tanrı'nın varlığı ve sıfatlarına ilişkin birçok delilin mevcudiyetinin O'nun lütfuyla açıklanabileceği görüşünde olduğunu aktarır. Tanrı, mükelleflerin durumuna göre farklı deliller ortaya çıkarabilir. Ancak aynı istidlâlin nübüvvetin ispatlanması için de uygulanabileceği açıktır. [298]

Berâhime'nin delâletin kendisine ilişkin itirazları bu şekilde ele alınır ve cevaplanır. Delâlet bahsinde incelenen diğer ana tartışma konusu ise mûcize ve diğer olağanüstü hadiseler arasındaki ayrışmanın nasıl sağlanacağı üzerinedir.

[298] Bâkıllânî, *Hidâyetü'l-müsterşidîn*, 4/51.

3.3.2. Mûcizenin Sihir, Hîle, Tılsım, Kerâmet vb. Hadiselerle Karışması Sorunu

Bâkıllânî, *Hidâyetü'l-Müsterşidîn*'de mûcizenin delâletiyle alakalı meseleleri ve itirazları ele aldıktan sonra ayrı bir bölüm açarak mûcizenin sihir, hîle, tılsım[299] vb. şeylerle karışma sorununu inceler. Ona göre Berâhime'nin mûcizenin nübüvvetin sıdkına delâletini eleştirmek amacıyla dayandıkları noktalardan biri budur.[300] Onlara göre

> (12) Peygamberlik iddia edenlerin gösterdiği mûcizelerin [gerçekten Tanrı tarafından yaratılan bir mûcize mi yoksa] bir hîleye başvurarak kendileri tarafından mı ortaya konduğu konusunda bilgi sahibi olmak mümkün değildir.

İtirazın kıyas formatı şöyle takdim edilebilir:

A. Peygamberlik iddia edenlerin gösterdiği olağanüstü olayların, Tanrı tarafından yaratılan bir mûcize mi yoksa bir hile mi olduğu konusu kesinlenemez.
B. Tanrı tarafından yaratılan bir mûcize mi yoksa bir hile mi olduğu konusunda kesinlenemeyen şeyler, nübüvvetin doğruluğuna delâlet edemez.
C. O halde, peygamberlik iddia edenlerin gösterdiği olağanüstü olaylar, nübüvvetin doğruluğuna delâlet edemez.

Buna göre mûcizeyi hileden ayıracak kat'î bir yol yoktur (12A). Nitekim mûcizenin peygamberliğe delâletini mümkün görenlerin de ikrar edeceği üzere tabiattaki şeylerin tüm potansiyelleri, hangi tabiatlara ve özelliklere sahip olduğu ve neye dönüşebilecekleri tam olarak bilinmemektedir. Bu sebeple asânın yılana dönüşmesi, ölünün diriltilmesi, kütüğün inlemesi gibi hadiseleri hârikulâde olaylar olarak

---

[299] Bâkıllânî'nin metinlerinde sıkça atıf yaptığı kelimeler sihir, hîle, şa'beze ve tılsımdır. Sihrin "el çabukluğu, göz boyama ve yaldızlı sözler söyleme yoluyla gerçekleştirilen hile ve aldatma işi, şeytanla yakınlık kurup ondan yardım alma ve nesnelerin şeklini değiştirme iddiası" şeklindeki tanımı düşünüldüğünde hîle ile benzer anlamlara sahip olduğu düşünülebilir. Sihrin bir türü olarak görülebilecek şa'beze "el çabukluğu ile bir şeyi olduğundan başka türlü gösterme" şeklinde hokkabazlık ya da göz bağcılığı olarak karşılanmıştır. Tılsım ise "beşerî nefislerin semavî güçlerden (feleklerin mizacından), unsurlardan veya sayıların havassından yardım alarak unsurlar âleminde etkili olması"dır. Ayrıntılar için bkz. İlyas Çelebi, "Sihir", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2009), 37/170; İlyas Çelebi, "Tılsım", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 41/91; Özervarlı, "Hârikulâde", 16/182.

[300] Bâkıllânî; *Temhid*'de Berâhime, Mecusiler, Seneviler, ilhad ile tencîm ehlinin ve tabiatçıların nebîlerin elinde olağanüstü hadise gerçekleştiğini inkâr ettiklerini, onlardan bu olguyu kabul edenlerin ise mûcizelerin sihir ya da hîle olduğunu savunduklarını zikreder. Bkz. Bâkıllânî, *Temhîd*, 166; Hint dünyasında "bilgelerin meditasyon yoluyla tabiatı kontrol edebildiği" fikri İslâm dünyasında oldukça erken tarihlerde mevcuttur. Bu durumun mûcize ve sihir ilişkisine dair sorunsallaştırmanın Berâhime'ye atfedilmesini kolaylaştırmış olmalıdır. Price, *The Barāhima's Dilemma*, 113.

yorumlamak yerine, Tanrı'nın elçisi olduğunu iddia edenlerin insanların bilgisinin olmadığı doğaya ilişkin bilgilerine dayanarak ya da çeşitli tekniklere başvurarak insanların gözlerini boyamaktan ibaret olduğunu söylemek mümkündür. Örneğin elçilik iddiasında bulunan kimse, bir insana fiziksel hareketi geçici süre tamamen durduran çeşitli ilaçlar ve zehirler vererek muhataplarının onu ölü zannetmesini sağlar. Ardından sürenin bitimi esnasında "ölüyü" dirilteceği iddiasıyla kendisinin Tanrı'nın elçisi olduğunu ispatladığını öne sürebilir.[301] Berâhime bu argümanı desteklemek için mıknatıs örneğini verir. Söz gelimi mıknatısı ilk defa keşfeden biri, bu bilgiye sahip olmayan muhataplarının karşısında demir parçalarını dokunmaksızın çeken bir taşın kendisinin mûcizesi olduğunu iddia edebilir. İnsanların tabiata ve tılsım ilmine ilişkin bilgileri çağdan çağa ve mekândan mekâna değiştiği için neyin olağan neyin olağanüstü olduğunu belirlemek oldukça zorlaşır. Bu durumda ortaya çıkan "olağanüstü hadisenin" mûcize mi hîle mi olduğundan emin olmak mümkün değildir. Dolayısıyla söz konusu hâdise, peygamberliğin doğruluğuna delâlet edemez (12B).[302]

Bâkıllânî hissî mûcizelerin söz konusu olaylarla karışma ihtimalinin ve muhatapların zihninde oluşturacağı şüphenin farkındadır. Bu sebeple *el-Beyân*'da Kur'ân-ı Kerîm'in nazmındaki mûcizenin hissî mûcizelerden nübüvveti ispat noktasında daha işlevsel olduğunu belirtir. Zira hissî mûcizelerin aksine Kur'ân mûcizesine bu minvalde şüphelerin ilişmesi mümkün değildir.[303]

Bununla birlikte o, bu itiraza çeşitli cevaplar yöneltmekten geri durmaz. Ona göre Berâhime'nin bu pozisyonu savunulduğu takdirde en temel bilgilerimizden dahi şüphe etmemiz gerekir. Bâkıllânî, Berâhime de dahil olmak üzere tüm akıl sahiplerinin her canlının öleceğini kesin bir şekilde bildiğini ifade eder. Ancak ölümsüzlüğün bir "hîlesi" olmadığından emin olabilir miyiz? İnsanlığın henüz keşfetmediği ya da çok azının bildiği

[301] Bâkıllânî felçli kimsenin iyileştirilmesi, göğe yükselme, denizin üstünde yürüme, kütüğün inlemesi, denizin yarılması, az olan yemeğin çoğalması vb. örneklerini de verir. Bkz. Bâkıllânî, *el-Beyân*, 26-27; Bâkıllânî, *Hidâyetü'l-müsterşidîn*, 4/52; Bâkıllânî, *Hidayetü'l-müsterşidîn*'de müstakil bir fasıl açarak Hallâc, Ebû Tâhir Süleyman el-Cennâbî gibi hokkabazların (*müşa'bizûn*) hîlelerini nasıl yaptıklarını ayrıntılı olarak açıklar. Bkz. Bâkıllânî, *Hidâyetü'l-müsterşidîn*, 4/70-75.

[302] Bâkıllânî, *Hidâyetü'l-müsterşidîn*, 4/52-53.

[303] Bâkıllânî, *el-Beyân*, 26-27; Bâkıllânî *İ'câzü'l-Kur'ân* eserinin başında Kur'ân'ın i'câzının bilinmesine ilişkin ihtimamın "tam" olması gerektiğini belirtir. Zira Kur'ân-ı Kerim'i destekleyen başka mûcizeler olsa da Hz. Muhammed'in (sas) peygamberliği Kur'ân üzerine bina edilmiştir. Çünkü hissî mûcizeler hususî vakit, durum ve şahıslara yöneliktir. Bu sebeple bazısı tevatüren nakledilmiş bazısı ise âhâd olarak rivayet edilmiştir. Kur'ân'ın mûcizesi ise bunlardan farklı olarak umûmidir. Kıyamet gününe kadar i'câzı devam edecektir. Bâkıllânî, *İ'câzü'l-Kur'ân*, 8.

tabiî bir yöntemle ölümsüzlük mümkün olabilir. Bu takdirde "her canlı ölümlüdür" hükmünün doğruluğunu kesinlemek olanaksızdır. Eş'arî kelâmcı, başka bazı örnekler vererek bu tavrın nihayetinde "zarûrâtı" inkâra varacağını vurgular. [304] Bâkıllânî açıkça belirtmese de burada tümevarımın her daim eksik olacağı noktasına yoğunlaşır. Aklî bir imkân alanı kaldığı sürece kat'î olduğuna hükmedilen şeylere dair şüphe üretmek mümkündür. Çünkü henüz gözlemlemediğimiz bir alanda söz konusu hükmün çelişiğine ulaşmak mümkün olabilir. Nitekim Bâkıllânî, bu ilzama karşılık Berâhime'nin "her canlı ölümlüdür" hükmüne tümdengelimsel şekilde ulaşabileceği şeklinde cevap verebileceğini belirtir. Buna göre çeşitli filozof ve tabipler canlının terkibinin ölümlü olmasını gerektirdiğini ifade eder. Zira "Canlı bir terkiptir. Her terkip bozulmaya mahkumdur. Canlı da bozulmaya mahkumdur" ve bundan dolayı yaşamını yitirir. Ancak Bâkıllânî, bu kıyastaki ikincil öncül olan tümel önermeye de benzer itirazın yöneltilebileceğini düşünür: "Her terkibin bozulmaya mahkum olduğu" hükmü de tümevarımsal değil midir? Filozoflar ve tabipler âlemin tamamını gözlemlemediği (*lem yemtehinû*) sürece bu tümel önermeye ulaşmak mümkün değildir.[305]

Öte yandan mûcizelerin tabiatın husûsî durumlarını ve birtakım hîleleri bilmekle gerçekleştiğini savunmak da mümkündür. Allah bu bilgileri yalnızca elçilerine bildirir. İnsanlığın uzun tecrübesi sonucu ulaşacakları bu bilgiler, bir peygamber elinde hârikulâde olarak muhataplarına sunulabilir. Zira muhataplar bu bilginin ancak tabiata dair tarih boyunca pek çok insanın çabası ve gözlemiyle biriken mâlûmatı gerektirdiğini fark eder. Bu tek bir insanın yapması müteazzir olan bir durumdur. O halde nebînin elinde ortaya çıkan hadise bu şartlara dayanarak bile olağanüstü olma vasfını kazanır. Bu yorum kabul edildiği takdirde Berâhime'nin itirazı geçersiz hale gelmiş olur. Ayrıca bu cevap bağlamında insanlığın sahip olduğu hiyel, tılsım vb. bilgilerin de ilk defa peygamberler tarafından getirildiğini ifade etmek mümkündür. Bu fiiller ilk ortaya çıktığında hârikulâde olsa da insanlığın öğrenmesinin ardından çokça meydana geldiği için âdete dönüşür.[306]

---

[304] Bâkıllânî, *Hidâyetü'l-müsterşidîn*, 4/53-54.

[305] Bâkıllânî, *Hidâyetü'l-müsterşidîn*, 4/56-57; Ebû Îsâ el-Verrâk'ın aynı eleştirisinde verdiği cevapta İbnü'r-Râvendî de "tüm insanlar ölümlüdür" önermesinin doğruluğuna hükmetmenin gözlem yoluyla mümkün olmadığını ifade eder. Bu bilgiyi ancak nübüvvet getirebilir. Buna karşın Verrâk, filozoflara atıfla "bileşik" olan her şeyin ölümlü olduğunu savunur. Bâkıllânî'nin buradaki cevabı Mâtürîdî ile benzerlik arz eder. Bkz. Mâtürîdî, *Kitabü't-Tevhid*, 259; Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd: Açıklamalı Tercüme*, 366-367.

[306] Bâkıllânî, *Hidâyetü'l-müsterşidîn*, 4/57-58.

Bâkıllânî, Berâhime'nin itirazını geçersiz kılmak adına böyle bir durumun vâkî olabileceği ihtimalini ortaya koyar. Ancak o, daha önce vurgulandığı üzere mûcizenin iki türünün de insan tarafından güç yetirilemeyeceğini düşünür.[307] Hatırlanacağı üzere mûcizenin ilk türü olan insanın makduru olması imkânsız olan şeylerin bir hîle sonucu gerçekleşmesi imkânsızdır. Nitekim bir hîle ile aynı cismin aynı anda iki farklı mekânda olmasını temin etmek imkânsızdır. Mûcizenin ikinci türü insanın makduru olmasına rağmen nebîde ortaya çıktığı şekliyle insanın güç yetirme imkânı olmayan hârikulâde olaylar da mûcizenin tanımında uzunca tartışıldığı üzere hîle ile yapılamaz. Bu takdirde Bâkıllânî'ye göre hiçbir mûcize aslında nebî dışında bir insanda ortaya çıkmadığı için bazı mûcizelerin hîle olarak düşünülmesi doğru değildir. Bu durum Berâhime'ye verilen bu cevabın ilzamî olduğunu gösterir. Diğer bir deyişle itiraz kabul edilse bile mûcizenin delâletinin sıhhati için yol bulmak mümkündür.[308]

Mûcizenin tanımından yola çıkarak verilebilecek diğer bir cevap ise hârikulâde olayın peygamberlik iddiasının akabinde gerçekleşmesi ve muhataplarının benzerini getirmede aciz kalması şartıyla nübüvvete delâlet edeceğidir. Sihirbaz, hîlekar ya da hokkabaz olağanüstü olay ortaya koymadan önce elçiliğini iddia etmediği sürece kendisinde hârikulâde bir olayın vuku bulması problem teşkil etmez. Peki sihirbazın peygamberlik iddiasının ardından olağanüstü sayılabilecek bir hadise meydana getirmesi mümkün müdür? Bâkıllânî, Allah'ın iki yolla bu durumun ortaya çıkmasına engel olacağını öne sürer. Buna göre Allah sihirbazın nübüvvet iddiasında bulunacağından haberdar olduğu durumda ya ona sihir bilgisini unutturur ya da sihir sonucu gerçekleşecek olayı meydana çıkarmaz. İkinci ihtimal ise sihirbaz söz konusu hadiseyi ortaya koyduktan sonra diğer pek çok sihirbazın bu hadisenin benzerini ya da daha niteliklisini ortaya koyarak nübüvvet iddia eden sihirbazın iddiasını geçersiz kılmasıdır.[309]

Son olarak mûcizenin Allah dostları, salih insanlar elinde ortaya çıkan kerametle karışma ihtimali de eleştiri konusu yapılmıştır. Buna göre karışma durumunun ortaya çıkmaması için kerametlerin reddedilmesi gerekir. Bâkıllânî bu itirazın iki vecihle geçersiz kılınabileceğine dikkat çeker. Birincisi nübüvveti iddia eden "çok" sayıda

---

[307] Bâkıllânî, *el-Beyân*, 57.
[308] Bâkıllânî, *Hidâyetü'l-müsterşidîn*, 4/59-60; Bâkıllânî, *el-Beyân*, 57-58.
[309] Bâkıllânî, *el-Beyân*, 96-97; Sihir ile mûcize arasındaki farkların bir dökümü için bkz. Halil İbrahim Bulut, "Sihrin Hakikati ve Mûcizeden Farkı", *Marife: Bilimsel Birikim (Marife: Dini Araştırmalar Dergisi)* III/1 (2003), 67-70.

kimsenin kerameti imkânsız görmeleridir. Bu kimselere karşı söz konusu itiraz yöneltilemeyeceğinden nübüvvetin imkânına yönelik sorun ortadan kalkmış olur. Ancak Bâkıllânî, *el-Beyân*'da kerameti kabul ettiğini açıkça belirtir. Bu sebeple o, ilk cevabı savunanlardan değildir. Bâkıllânî'nin asıl cevabı olan ikinci vecih ise Eş'arî'nin de *Mücerredü makâlât*'ta belirttiği üzere sihirdekine benzer şekilde keramette de nübüvvet iddiasının bulunmuyor oluşudur. Bu vasfı taşımayan olağanüstü hadise mûcize olamayacağı için itiraz bâtıldır.[310]

Sonuç olarak nübüvvetin imkânına yönelik üçüncü eleştiri hattının nebînin muhatapları tarafından nasıl bilineceği hakkındadır. Kelâm geleneğinin bu soruya ortak cevabı mûcize olduğu için Berâhime de mûcizeyle alakalı çeşitli itirazlar ortaya koymuştur. Bu itirazları ve Bâkıllânî'nin cevaplarının daha iyi anlaşılması için mûcizenin tanımı ve şartları bilinmeye muhtaçtır. Dolayısıyla öncelikle olağanüstü bir hadisenin nübüvveti ispat etmesinin hangi şartlara dayandığı ele alınmıştır. Ardından Berâhime'nin mûcizeye yönelik iki temel eleştirisi, "hârikulâde bir olayın gerçekleşmesinin aklen imkânsız oluşu ve bu olayın nübüvvetin doğruluğuna delâletinde çeşitli sorunlar ortaya çıkarması" incelenmiştir. Mûcizenin delâleti meselesindeki diğer bir önemli tartışma ise kelâmcıların büyük bir kısmının kabul ettiği sihir, tılsım, hîle, kerâmet vb. olaylar ile mûcizenin nasıl ayrıştırılacağıdır. Bâkıllânî söz konusu itirazların her birini ayrıntılı biçimde cevaplandırmıştır.

4. Nebînin Getirdiği Haber

Kadîm ile hâdis arasındaki iletişimin mümkün oluşu, nebînin muhataplarıyla hemcins olmasının kayırmacılığa sebep olmasının ve ezelde küfrü bilinen kimselerin mükellef kılınmasının Tanrı'nın hakîm oluşuyla çelişmeyeceği, nebînin muhatapları tarafından bilinmesinin imkânsız olmadığı düşünülse bile Tanrı'nın elçisi olduğunu ve O'ndan vahiy aldığını iddia eden kimsenin getirdiği haber çeşitli sorunlara yol açar. Öncelikle Tanrı insanlara kendilerinin menfaatine ve zararına olan şeyleri ayırt edebilecek bir akıl ihsan etmiştir. Nebînin getirdiği haberi akıl ya doğrular ya da reddeder. Doğruladığı durumda habere ihtiyaç kalmamış olur. İhtiyaç olmadığı halde elçi göndermek abestir, Tanrı ise abes fiil işlemekten münezzehtir. Yanlışladığı durumda ise deliller çelişmiş olur. Bu ise

[310] Bâkıllânî, *Hidâyetü'l-müsterşidîn*, 4/50; Bâkıllânî, *el-Beyân*, 48-49; İbn Fûrek, *Mücerredü Makâlât*, 177.

kadîm Tanrı için imkânsızdır.[311] Ayrıca bu haberin ihtiva ettiği; bir yapının Tanrı'nın evi olduğu düşünülerek etrafında dönülmesi, iki tepe arasında koşularak gidip gelinmesi, masum hayvanların öldürülmesi gibi bazı ibadetler aklın abes gördüğü şeylerdir. Tanrı'nın aklın saçma gördüğü şeyleri insanlara emretmesi nasıl mümkün olur? Berâhime'nin nebînin getirdiği habere yönelik bu iki temel itirazı, esasında akıl-vahiy ilişkisi olarak adlandırılabilecek kadîm bir tartışmanın iki yönüdür. Bâkıllânî onların bu iki esas itirazdan yola çıkan çeşitli eleştirilerini cevapladıktan sonra nübüvvetin ispatına yönelik nebînin getirdiği haber üzerinden bir delil sunar. Ona göre insanların hayatını idâme ettirmeleri için gerekli olan tabiatta yenilmesi uygun olan şeylerin ve çeşitli hastalıkların tedavisinde kullanılacak ilaçların nasıl yapılacağı bilgisi ancak bu haberle bilinebilir. Elçi bu haberi getirmediği takdirde insanlık için ortaya çıkacak sorunlar, Berâhime'nin kabul ettiği hakîm Tanrı tasavvuruyla uyuşmayacaktır. Berâhime'nin nübüvvetin imkânına yönelik dördüncü ana eleştirisinde, ifade edilen bu üç başlık ele alınacaktır.

4.1.Nebînin Getirdiği Haber ve Akıl

Berâhime'nin akıl-vahiy ilişkisine yönelik ilk eleştirisi şöyle sunulur:

> (13) Peygamber göndermenin men'inin ve insanların ondan müstağni olmasının delili; Allah'ın *akıl*ları kâmil kılması, onların hasen hükmü verdiklerine hasen, kabih dediklerine kabih demesi, onları insanların amaçları (*merâşid*) ve maslahatları için delil kılması, onların birbirine zulmetmesini akıllarla engellemesidir. Ayrıca onları, insanların her türlü ihtiyacının bilinmesine rehber ve vesile kılmasıdır. Resûllerin aklın vaz ettiğinin aksine bir şey getirmesi caiz değildir. Bu durum insanların peygamberlerden müstağni olduklarına, onlara ihtiyaç duymadıklarına delâlet eder.[312]

Bu itiraz şöyle bir kıyasla ifade edilebilir:

A. Peygamberler, ancak aklın sahip olduğu hükümleri getirebilir.
B. Ancak aklın sahip olduğu hükümleri getiren hiç kimseye ihtiyaç duyulmaz.
C. Peygamberlere ihtiyaç duyulmaz.

Bu kıyasa Bâkıllânî'nin temel eleştirisi, küçük öncül (13A) olan ilk önermeye yöneliktir. Bu öncülü değerlendirmek için gerekli ilk şey aklın verebileceği hükümlerin

[311] Bâkıllânî, *Hidâyetü'l-müsterşidîn*, 3/464.
[312] Bâkıllânî, *Temhîd*, 144-145; Eleştirinin daha muhtasar hali için bkz. Bâkıllânî, *Hidâyetü'l-müsterşidîn*, 3/539-540, 572.

ne olduğudur. Bu ise birçok farklı anlama gelen müşterek bir lafız olan aklın[313] ne olduğu tartışmasına bizi götürür. Bâkıllânî fıkıh usûlü eseri *et-Takrîb*'de ilmin tanımı ve kısımlarıyla alakalı görüşleri ortaya koyduktan sonra aklın mahiyeti hakkında bir başlık açar. Burada aklın hakikatiyle alakalı beş farklı görüş ortaya konur. Buna göre aklın; "mâlûmatların hakikatlerinin kendisiyle ayrıştığı bir güç (*kuvve*)",[314] "madde ve tabiat" ve "basit bir cevher"[315] şeklinde üç farklı tanımı herhangi bir gruba nispet edilmez.[316] Bâkıllânî kelâmcıların çoğunluğunun aklı "zaruri bilgiler" olarak tarif ettiğini, kendisinin ise "zaruri bilgilerin bir kısmı" şeklinde tanımladığını belirtir.[317]

Eş'arî kelâmcı kendi görüşünü şöyle temellendirir: Kelâmcılara göre Allah dışındaki tüm mevcutlar cevher ya da arazdır. Akıl mevcut ise ya cevher ya araz olmalıdır. Cevher olduğu takdirde kelâmcılara göre cevherler mütemasil olduğu için akıl, akleden (*âkil*) ile aynı cins olur. Aklın cevher olamayacağının diğer bir deliline göre onun cevher olması durumunda akleden olmaksızın akıl kendisiyle kâim olabilir. Bu takdirde cevherlerin tümü için geçerli olan diri, akleden, fâil ve mükellef olma imkânı akıl için de caiz olur. Aklın kendi başına fiil yapması, mükellef olması vd. mümkün olmadığı için cevher olması da imkânsız hale gelir. O halde akıl cevher değil araz olmalıdır.[318]

---

[313] Cüveynî, *el-İrşâd*, 16.

[314] Kâdî Abdülcebbar'ın aklın "güç" olarak tanımlanamayacağı şeklindeki eleştirileri için bk. Erzi, *Kâdî Abdülcebbâr'da Akıl ve Dil*, 56, 60; Murat Memiş, *Mu'tezili Bir Bakışla Bilgi Problemi* (Ankara Sarkaç Yayınları, 2011), 137-139; Sami Turan Erel, *Kâdî Abdülcebbâr'da İdrak Teorisi* (İstanbul: İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi, Doktora Tezi, 2022), 238.

[315] Aklın cevher olduğu görüşü Nazzam'a atfedilir. Yusuf Şevki Yavuz, "Akıl (Kelâm)", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1989), 2/242.

[316] Aklın tanımı bağlamında mütekaddim ve müteahhir dönem kelâmı arasındaki yaklaşım farklılığını görmek açısından Cürcânî'nin *et-Ta'rifât*'ına bakılabilir. Cürcânî aklın "maddeden mücerred cevher, ruhânî cevher, kalpteki bir nur, nâtık nefisteki bir kuvve, nefis ve zihnin eş anlamlısı" gibi farklı tanımlarına yer verir. Bu yaklaşım farklılığı ilkinin teklifi merkeze alması, ikincisinin ise daha çok Meşşâî nefs teorisiyle irtibatlı oluşu gözetilerek anlaşılabilir. Bk. Seyyid Şerif Cürcânî, *et-Ta'rifât* (Kahire: Dârü'l-Fazîle, ts.), 127-128.

[317] Bâkıllânî, *et-Takrib ve'l-irşâd es-sağîr*, 1/195; İmam Eş'arî *Makâlât*'ın "Büluğ Hakkında İnsanların İhtilafı" başlığı altında aklın tanımına ilişkin dört görüşe yer verir. İlki, insanın kendisiyle eşeği, göğü ve yeri tefrik edebildiği ızdırarî bilgidir. İkincisi, ilim kesbetmeyi sağlayan kuvve olduğu görüşüdür. Üçüncüsü Ebü'l-Hüzeyl'e atfedilen "his" görüşüdür. Buna göre akıl mâkul anlamındadır. Ebû Ali'ye nispet edilen dördüncü ve son tanım ise mutlak anlamda ilim olduğudur. Ebû Ali aklın sahip olduğu bilgilerin çok olduğunu ifade eder. Bunların bir kısmı filin iğne deliğinden geçememesi örneğinde olduğu üzere zaruridir. Ebü'l-Hasen Alî b. İsmâîl b. Ebî Bişr İshâk b. Sâlim el-Basrî Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyin ve ihtilafü'l-Mûsallin* (Wiesbaden: Franz Steiner Verlag, 1963), 480-481; İslâm düşüncesindeki farklı geleneklerin akıl tanımlarının bir tasviri için bk. Yavuz, "Akıl", 2/243-244.

[318] Kâdî Abdülcebbar'ın aklın "cevher" olarak tanımlanamayacağı şeklindeki eleştirileri için bk. Erel, *Kâdî Abdülcebbâr'da İdrak Teorisi*, 236.

Bâkıllânî aklın diğer (*sâir*) tüm bilgiler dışında bir araz olmasını muhal görür. Nitekim akıl bilgi dışında bir araz ise bu herhangi bir bilginin akıl olmaksızın var olabileceği anlamına gelir. Böylece dakîk meseleleri bilen birinin akıl sahibi olmadığı ya da aklı kâmil olan birinin; kendisini, diğer idrak edilirleri ya da zaruri bilgileri bilmediği şeklinde kabul edilemeyecek bir durum ortaya çıkar. Çünkü aklın bilgi dışında bir araz olması durumunda, aklın sâir bilgileri içermesini gerektiren herhangi bir delil yoktur. Aklın sâir bilgiler olmamasının başka bir sebebi daha vardır. Buna göre akıl sâir bilgilerin ya bir dengi ya zıddı ve muhalifi ya da zıttı olmayıp muhalifi olabilir. Dengi olma seçeneği sâir bilgilerin çok farklı türleri olması sebebiyle elenir. Nitekim akıl, bu farklı bilgilerin hepsinin dengi olamaz. Ayrıca dengi olması mümkün olsaydı sâir bilgiler, aklın varlığını gereksiz kılar ve onların akıl olmaları zorunlu olurdu. Hem zıt hem muhalif olmasının imkânsız olmasının sebebi ise bu durumun akıl ve bilgilerin bir arada bulunamamalarına yol açmasıdır. Halbuki akıl ve sâir bilgilerin aynı kişide bulunacağı ittifakla sâbittir. Muhalif olup zıddı olmama seçeneğinde ise her birinin varlığı diğerinin zıddıyla var olabilirdi. Yani akıl sahibi birinin zaruriyyat ve müşahedâtı bilmemesi ya da sâir ilimlere sahip kimsenin aklî yetilerini kullanamayan bir deli olabilmesi mümkün olurdu. Bâkıllânî bu durumun imkânsızlığının açık olduğunu ifade eder. Nihayetinde akıl ya sâir bilgilerin tamamı ya da bir kısmı olmalıdır.[319]

Daha önce denildiği üzere kelâmcılar bilgiyi zorunlu ve kesbî/nazarî olmak üzere ikiye ayırır. Aklın bu iki bilgi türünü kapsayacak şekilde bilgilerin tamamı olması doğru değildir. Nitekim aklı kemale ermiş birisinin bütün nazarî bilgilere sahip olduğu söylenemez. Bu takdirde aklın bilgilerin bir kısmı olması ihtimaline geçilir. Akıl zorunlu bilgilerin tamamı olabilir mi? Eş'arî kelâmcı, bu ihtimale göre -duyusal bilgilerin zorunlu olduğu düşünüldüğünde- duyudan kaynaklanan bilgilerin bir kısmının yokluğunda, kişinin akleden olmadığı ve bu sebeple mükellef olamayacağı şeklinde bir neticeye varmamız gerektiğini iddia eder. Ancak bu doğru değildir. Zira hemen her insan duyulur idraklerin bir kısmından mahrumdur. Ancak bu onların akleden sıfatını almalarını engellemez. Aklın zorunlu bilgilerden olan bilenin kendi varlığına ilişkin bilgisi ya da acı, haz, sıhhat gibi "iç duyularla" elde ettiği bilgiler olması da bâtıldır. Çünkü bu varsayıma göre çocukların, hayvanların ve delilerin de akıl sahibi olması gerekir. Sebr-taksim

[319] Bâkıllânî, *et-Takrib ve'l-irşâd es-sağîr*, 1/196.

sonucu elenen tüm bu şıkların ardından Bâkıllânî aklın, iki zıttın bir arada bulunamayacağı, bilginin nesnesinin ya mevcut ya madum olacağı, ikinin birden büyük olduğu gibi akledenlere özgü zorunlu bilgiler olması gerektiğini ifade eder.[320] Cüveynî *el-İrşâd*'ın aklın bazı zaruri bilgiler olduğunu ifade ettiği faslında hangi zaruri bilgilerin akla dahil olacağı konusunda şu ilkeyi vaz eder: "Zikredildiğinde akıl sahibinin kendisinden yoksun kalamayacağı ve akıllı olmayanın da bu hususta kendisiyle ortak olamayacağı tüm bilgilerdir." Bu bilgilere örnek olarak da Bâkıllânî'ye benzer misaller verir.[321] Nihayetinde ancak bu bilgilere sahip olan kimse akleden ve mükellef olabilir. Onun bu uzun akıl yürütmesi boyunca yaptığı vurgulardan teklifin kendisine dayandığı "aklı" tanımlamaya çalıştığını söylemek mümkündür. Aklın bu tanımına göre bir aklın diğerinden daha kâmil, daha çok olduğuna hükmetme imkânı da kalmaz. Çünkü bu zaruri bilgilere tüm akledenler sahiptir. "Ali, Mehmet'ten daha akıllıdır." denildiğinde aklın fazlalığı ve kemâli değil, daha çok kullanıldığı, daha dakîk olduğu, daha fazla tecrübe sahibi olduğu kastedilir.[322]

Bâkıllânî'nin akla hangi anlamı verdiği ortaya çıktığına göre bu bağlamdaki kritik soru "hüsün-kubuh" bilgisinin yani eşyanın hangisinin iyi/güzel hangisinin kötü/çirkin olduğu bilgisinin zorunlu mu olduğudur? Zorunlu ise aklın ihtiva ettiği bilgilerden midir? Bâkıllânî, Berâhime'nin yukarıdaki itiraza verdiği karşılıkta bu soruların cevabını tasrih eder: Her ne kadar akıl, kadîmin kıdemi, muhdesin hudûsu, cevher ve arazın birbirinde farklı olduğu, hâdislerin kâdir, alîm, mürîd ve hakîm bir muhdise ihtiyaç duyduğu gibi şeylerin hakikati, özellikleri ve hükümlerine ilişkin mâlûmatı olsa da bir şeyin yapılması

---

[320] Nitekim İbn Fûrek de e*l-Hudûd*'da aklı "akledenlerin hayvanlarla, uyanıkların uyuyanlarla ortaklaşmadığı bedihî bilgiler" şeklinde tanımlar. Bkz. İbn Fûrek, *el-Hudûd*, 79-80; Bâkıllânî'nin aklın tanımı hususundaki istidlâlinin daha muhtasar bir hali için bkz. Cüveynî, *el-Burhân*, 1/111; İbn Bezîze, *el-İs'âd fî şerhi'l-İrşâd*, 130; Ebü'l-İzz Tâceddîn el-Ezdî eş-Şâfiî Takiyyüddin el-Mukterah Muzaffer b. Abdullah el-Ensârî, *Şerhu'l-İrşâd fî usûli'l-itikâd* (Rabat, ts.), 164-165.

[321] Cüveynî, *el-İrşâd*, 16; İbn Bezîze, *el-İrşâd*'a yazdığı şerhte Cüveyni'nin *el-Burhân*'da aklı zaruri bilgiler değil bu bilgileri elde etmenin şartı olarak tanımladığını belirtir. Ayrıca o, Cüveyni'nin *el-İrşâd*'daki "mümkünlerin (câizât) imkânına, imkânsızların imkânsızlığına ilişkin zaruri bilgiler" şeklindeki akıl tanımını Bâkıllânî'ye atfeden bir rivayete yer verir. İmam Gazzâli'nin de aynı tanımı Aristoteles'ten naklettiği ifade edilir. Bk. İbn Bezîze, *el-İs'âd fî şerhi'l-İrşâd*, 128; Cüveynî'nin farklı eserlerinde aklı nasıl tanımladığı hakkında ayrıntılı bilgi için bk. Bilal Taşkın - Hikmet Şavluk, "İslâm Düşüncesinin Kurucu Disiplinleri Olarak Kelâm ve Fıkıh Usûlünde Aklın Sınırı: Cüveynî Üzerinden Bir İnceleme", *İslâm ve Yorum III: Din, Bilim ve Medeniyet (Prof. Dr. Fuat Sezgin Anısına)* III (2019), 460-462.

[322] Bâkıllânî, *et-Takrib ve'l-irşâd es-sağîr*, 1/196-198; Benzer bir istidlâl süreci Kâdî Abdülcebbar tarafından da yapılır. Ona göre de akıl bazı zaruri bilgilerden oluşur. Ayrıntılı bir değerlendirme için bk. Erzi, *Kâdî Abdülcebbâr'da Akıl ve Dil*, 52-62; Erel, *Kâdî Abdülcebbâr'da İdrak Teorisi*, 240-251.

ya da yapılmamasının zorunlu veya mubah olduğu hakkında bilgisi yoktur.[323] İyi ve kötü hükmünün genel bilgisinin akla dahil olduğunu savunan Mu'tezile'ye[324] karşıt olarak Eş'arîlerin temel tavrını yansıtacak şekilde hasen ve kabih sıfatları ancak şeriat (*sem'*) tarafından verilebilir. Diğer bir deyişle kulun bir fiilinin hasen-kabih, helal-haram, taât-isyan vasıflarından hangisiyle niteleneceği aklî değil sem'î bir bilgidir.[325] Bu sebeple soruların cevabı olumsuzdur. Nitekim neyin hasen neyin kabih olduğu bilgisi akılda olmuş olsaydı bu bilgi ya zaruri ya nazarî olurdu. Eş'arî ve onun gibi düşünen diğer akıl sahiplerinin "çoğunluğu" akılda böyle bir bilginin olduğunu reddeder. Zaruri bilginin bu kadar çok insan tarafından reddedilmesi mümkün olmadığı için ilk seçenek doğru olamaz. Nazarî olması durumunda ise bu hususta istidlâl yapmayan insanların adaletin, nimete şükrün iyi; zulmün, düşmanlığın kötü olduğu bilgisine sahip olmamaları gerekirdi. Bu durum ise Mu'tezile tarafından dahi reddedilir. Nitekim onlara göre küfür, herhangi bir fayda hasıl etmeyecek olan zarar ya da yalan söylemek gibi şeyler bedâheten kötüdür.[326] Sonuç olarak akılda eşyanın iyi ya da kötü olduğuna ilişkin herhangi bir şey yoktur.[327] Buna göre bir fiilin iyi ve kötü oluşu onun zâtından, cinsinden, kendisiyle kâim olan bir

[323] Bâkıllânî, *Hidâyetü'l-müsterşidîn*, 3/540.
[324] Ahmed, *Şerhü'l-Usuli'l-hamse*, 50-51; Erzi, *Kâdî Abdülcebbâr'da Akıl ve Dil*, 51, 58, 61; Erel, *Kâdî Abdülcebbâr'da İdrak Teorisi*, 247; Barlak, *Kelâm'da Nübüvvet Tartışmaları*, 162; Mu'tezile'nin hasen-kabih olan şeylerinin bir kısmını zaruri gördüğü hususunda ayrıca bkz. Cüveynî, *el-İrşâd*, 259; Cüveynî, *el-Burhân*, 1/87-88.
[325] Bâkıllânî, *et-Takrib ve'l-irşâd es-sağîr*, 1/231; İbn Fûrek, *Mücerredü Makâlât*, 32.
[326] Cüveynî, *el-İrşâd*, 259-260.
[327] Mu'tezile'nin bu konudaki diğer itirazları ve Bâkıllânî'nin cevapları için bkz. Bâkıllânî, *et-Takrib ve'l-irşâd es-sağîr*, 1/281-285.

mânadan ya da aklın kendisi üzere bulunduğu bir yön (*vecih*)[328] sebebiyle değildir.[329] Dolayısıyla aklî hüsün-kubuh bilgisinin aklı oluşturan zorunlu bilgilere dahil olduğunu düşünen Mu'tezile'nin ve hüsün-kubuhu zâtî-aklî gören Berâhime'nin kabul ettiği gibi aklî ve şer'î hasen ayrımı yapmak da mümkün değildir.[330] Şeriat bildirmediği sürece fiillerin iyi ve kötü olduğunu, diğer bir deyişle taat olup olmadığını belirlemek mümkün değildir. İyi ve kötü fiiller "kendileri" sebebiyle bu vasıflarla nitelenmedikleri için şeriatın akılda bulunan bir "sıfatı" haber verdiği de düşünülmemelidir. Hüsün-kubuhu aklî görenlerin sıkça verdiği örneklerden birinde doğru söylemek aklen iyi, yalan söylemek ise kötüdür. Ancak şeriat bazı durumlarda yalanı mubah, sıdkı kabih kılmıştır. Buradan

[328] Mu'tezilî gelenekte ahlakî fiillerin kategorilerine ilişkin farklı yaklaşımlar bulunmaktadır. Bu bağlamdaki ilk teşebbüslerden biri, Nazzâm'ın ahlâkî eylemlerin bir kısmını zâtî (*li-nefsihî*) bazılarını ise değişen durumlara göre izâfî hasen ve kabih olarak görmesidir. Bağdat Mu'tezilesi imamı Ka'bî ise fiillerin iyi ve kötü oluşunun mutlak olduğunu savunarak tüm ahlâkî hükümleri, Nazzâm'ın görüşündeki birinci seçeneğe indirger. Cengiz, bu görüşün cisimlerin her birinin kendisine has bir tabiatı olduğunu savunan Kâ'bî'nin fizik düşüncesiyle uyuştuğunu ifade eder. Bu görüş Ka'bî'den önce Bağdat Mu'tezilesi alimlerinden Ebû Câfer İskâfî'ye de atfedilmiştir. Ebû Haşim Cübbâî ise zikredilen ikinci seçeneğe yönelerek ahlaki fiillerin "ilişkili olduğu yönlere-sebeplere" (vücûh/ Cengiz bu terimin sebep anlamında illetle aynı anlamda kullanıldığını ifade eder [s.28]) itibarla hüküm alacağını iddia etmiştir. Bu vücûh teorisi Kâdî Abdülcebbar tarafından sistematize edilerek ayrıntılandırılmıştır. Kâdî, bir eylemin li-aynihî hasen ya da kabih olduğu düşüncesini doğru bulmaz. Zira "kabih" görülen bir eylem başka bir bağlamda "hasen" olabilir. Diğer bir deyişle bir fiili iyi ve kötü yapan, özünde bulunan "zâti arazlar" değildir. Aksine bir eylem, ortaya çıktığı şartların temin ettiği farklı seçenekler ve bunların sonuçlarına binaen meydana gelen yarar ve zarar açısından bir artı nitelik (zâit sıfat) kazanır. Söz konusu eylemi hasen ve kabih kılan da bu niteliktir. Kâdî'nın değerlerin bağlamsal oluşuna ilişkin atfı Eş'arî gelenekle aynîleşme olarak düşünülmemelidir. O, hasen ve kabih hükümlerinin herhangi bir failin "emriyle" ortaya çıkmasının mümkün olmadığını düşünür. Bu failin kadîm (Tanrı) ya da hâdis (insan) olması fark etmez. Zira emir ve nehy şahitte de gâibde de aynıdır. Yunus Cengiz, "Kâdî Abdülcebbâr'da Ahlâkî Önermelerin Kaynağı", *İslâm Düşüncesinde Ahlâkî Önermelerin Kaynağı*, ed. Eşref Altaş - Mervenur Yılmaz (İstanbul: Nobel, 2016), 2-5, 15-18 Kâdî Abdülcebbar'ın hüsün-kubuh görüşünün ayrıntıları için ayrıca bkz. (Cengiz, s. 18-39); Tahsin Görgün, "Hüsün-Kubuh Meselesi: Kadı Abdülcebbar'ın Yaklaşım Şeklinin Tahlilî Bir Tasviri veya Toplumsal Varlığı Sürdürmenin Ma'kul Yolları Üzerine Bir Araştırma", *İslâm Araştırmaları Dergisi* 5 (2001), 80-108; Koloğlu, *Cübbailer'in Kelâm Sistemi*, 332-335 Bir fiili hasen ve kabih yapan vecihlerin sayımı için bkz. Koloğlu, s. 333; Shihadeh, Ka'bî'nin "haber" kavramına ilişkin tanımına dayanarak "ahlakî mutlakçı" olarak yorumlanmasını doğru bulmaz. Ayrıntı için bkz. Ayman Shihadeh, "Kelâmda Ahlâkî Değer Teorileri: Yeni Bir Yaklaşım", çev. Salih Çift, *Başlangıçtan Günümüze İslâm Kelâmı*, 2017, 512-530 Shihadeh'nin Basra Mu'tezile'sinin hüsün-kubuh tasavvurunun merkezinde bulunan "vecih" kavramının nasıl anlaşılması gerektiğine dair özgün yorumu ve analizi dikkat çekicidir. Bkz. 517-523.

[329] Bâkıllânî, Kaderiyye şeklinde atıf yaptığı Mu'tezile'nin haseni, tüm yönlerinden kubhun kendisinden âri olduğu ve yapılmasında sahih bir amacın (garaz) bulunduğu fiil şeklinde tanımladığını belirtir. Bkz. Bâkıllânî, *Hidâyetü'l-müsterşidîn*, 3/465; Bir şey kendisi, cinsi ya da lâzım bir sıfatı sebebiyle hasen olamaz. Cüveynî, *el-İrşâd*, 258 Ayrıca Cüveynî, bir şeyin kabih oluşunun ya "kendisi ya da kendisine ait bir sıfat sebebiyle" veya "ne kendisi ne de bir sıfatı sebebiyle" olduğunu belirtir ve ilk seçeneğin bâtıl oluşunu delillendirir. Bkz. 266-267.

[330] Bu pozisyonu savunanlara göre ilim, adalet, insaf, nimete şükür aklın iyi bulduğu "kendinde hasen" iken namaz, hac, oruç gibi vacipler ise akılla değil sem' ile bilinebîlen şer'î hasendir. Kabih için de benzer bir tasnif yapılır: zinâ, içki içmek aklî kabih iken farzları terk etmek şer'î kabihtir. Bkz. Bâkıllânî, *et-Takrib ve'l-irşâd es-sağîr*, 1/278-279.

hasen ve kabih kılıcı şeyin Tanrı'nın emri ve nehyi olduğu ortaya çıkar.[331] Buna dayanarak hasen, fâilini övmekle emrolunduğumuz, kabih ise fâilini zemmetmekle emrolunduğumuz fiiller şeklinde tanımlanır.[332] Bâkıllânî'nin vurgusuyla "hasen"in bundan daha fazla bir anlamı da yoktur. Bu vurgu hüsün-kubuh tartışmasında Eş'arî pozisyonu anlamak açısından oldukça önemlidir. Zira bir fiilin iyi olması ahirette sevapla ödüllendirilmesi, kötü olması ise azaba sebep olmasıdır. Bu anlamıyla akılda neyin hasen neyin kabih olduğu bilgisi yoktur. Akıl, hiçbir şekilde insana bir teklif de yükleyemez.[333] Bu nedenle itirazın ilk öncülü (13A), nebîlerin aklın içerdiği bilgiler dışında bir şey getirmediği geçersiz kılınmış olur. Ahlakın, hangi fiilin iyi, hangisinin kötü olduğu bilgisinin insan hayatındaki merkezîliği düşünüldüğünde nübüvvetin getirdiği bilginin vazgeçilmezliği belirginleşir. Berâhime'nin eleştirisini temellendirmesi için aklın bu hükümleri verdiğinin ortaya konması gerekir.[334]

Berâhime -ve hüsün-kubhun zâti olduğunu savunan Mu'tezile- Bâkıllânî'nin eleştirisine karşın, aklın bazı ahlaki hükümleri zorunlu olarak bildiğini iddia eder. Bâkıllânî, *Hidâyetü'l-müsterşidîn*'in "Nübüvvât" başlığında irsâlin vacip olmadığı ve Mu'tezile'nin lütuf anlayışının geçersizliği üzerine uzunca tartıştıktan sonra Berâhime'nin nübüvvetin imkânına yönelik eleştirilerinin çoğunun tahsin ve takbihin akıl tarafından yapılabileceği görüşüne dayandığını açıkça belirtir. Bu sebeple Eş'arî geleneğin bu konuda Mu'tezile'ye verdiği cevaplar Berâhime'ye de yöneltilebilir.[335] Sonraki kelâm literatüründe de nübüvvetin imkânına yönelik Berâhime'ye en fazla atfedilen eleştirilerden biri de budur. Onlar aklın; kalbe havatırın[336] gelmesi ve nazarı terk

[331] İbn Fûrek, *Mücerredü Makâlât*, 143.
[332] Bâkıllânî, *Hidâyetü'l-müsterşidîn*, 3/465; Benzer bir tarif için bkz. İbn Fûrek, *el-Hudûd*, 126; Cüveynî, *el-İrşâd*, 258.
[333] Bâkıllânî, *el-Beyân*, 40-43; İbn Fûrek, *Mücerredü Makâlât*, 285.
[334] Bâkıllânî, *Temhîd*, 145.
[335] Bâkıllânî, *Hidâyetü'l-müsterşidîn*, 3/539.
[336] Ebü'l-Hüzeyl el-Allâf, Allah'ın insanın kalbinde, onu nazar etmeye götüren ve kendisini itaate çağıran bir hâtır yarattığını savunur. Şeytan ise kişiyi kulluktan saptırmaya çalışan ikinci bir hâtırı ona telkin eder. Bu durumda akıl yürütme terk edildiğinde bunun insanın aleyhine olacağına dair fitrî bir korku ortaya çıktığı için kişi nazara yönelir. Allâf'ın bu havatır tasavvuru, ayrıntılarda bazı farklılıklar olmakla birlikte Basra Mu'tezile geleneği tarafından takip edilir. Kâdı Abdülcebbâr, insanın nazar sürecine girişmesini, bu eylemi terk etmesi halinde zararlı çıkacağı endişesine bağlar. Bkz. Yusuf Şevki Yavuz, "Havâtır", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1997), 16/524; Bâkıllânî'nin çağdaşı ve Eş'arî mezhebinin önemli isimlerinden Ebu İshak İsferâînî'nin öğrencisi olan Abdülkâhir el-Bâğdâdî Kaderiyye ve Berâhime'nin teklifin akledene kalbe gelen iki hâtır yoluyla yöneldiğini ifade eder. Bunlardan ilki Allah'tan gelen hâtır olup kişiyi nazar ve istidlâle yönlendirir. İkincisi ise şeytandan gelir ve mükellefi isyana teşvik edip ilk hâtırı engellemeye çalışır. Bağdadi, *el-Fark beyne'l-fırak ve beyânü'l-fırkati'n-naciye*

etmenin bazı zararlara yol açmasından korkutulması sırasında nazarın vacip olduğunu, nimet verene şükretmeyi, ona nankörlük etmemeyi, Allah'ın varlığını bilmenin zorunluluğu, adaletin, insafın iyi, zulmün ve düşmanlığın kötü olduğunu zorunlu olarak bileceğini düşünür. Bu bakımdan peygamberlerin, aklın zorunlu gördüğü şeylere insanları davet etmesi ya da aklın yanında bu bilgileri teyit etmesi gereksizdir. Gereksiz olan ise abes olduğu için hikmete aykırıdır.[337]

Bâkıllânî, sayılan örneklerin zaruri bilgilerden olması durumunda "ikinin birden büyük olduğu" zorunlu bilgisi gibi hiçbir akıl sahibi tarafından inkâr edilmemesi gerektiğini belirtir. Ancak vakıa bunun tersinedir. Söz gelimi nazarın hasen oluşu, dehrî, senevî gibi bazı din mensupları tarafından reddedilmiştir. Aksine düşünme yoluyla insanlar; zulüm planlama, düşmanlık ve kine sebep olma, toplumda kan dökerek fesada ve karmaşaya yol açma gibi eylemler gerçekleştirdiği için nazar, sefeh ve kötüdür. Bunlara göre nazarın vacip olması onun ızdırarî oluşundan çok daha uzak bir ihtimaldir. Böyleyse hasen olduğu zorunlu olarak bilinmeyen bir şeyin vacip olduğunun bilinmesinden ya da terkinin kötülüğünden bahsetmek nasıl mümkündür?![338]

Bâkıllânî, Berâhime'nin pozisyonunu eleştirmek için verdiği diğer bir cevapta iyi ve kötünün mahiyetine ilişkin dakik bir ayrım yapar. Buna göre iyi olan ile insanın tabiatının meylettiği şeyi birbirinden ayırmak gerekir.[339] Dilde insan doğasına uygun ve menfaatine olan şeylere hasen denebilir. Ancak daha önce de vurgulandığı üzere ahlaki anlamdaki hasen-kabih ile bu kastedilmez. Başkasının faydası gözetilerek ona haz verilmesinin iyi, zararına niyet edilerek acı verilmesinin ise kötü olduğuna hükmedilmesi, hüsün ve kubhun ancak tabiatın hazlara eğilimi ve acı veren şeylerden kaçınması şeklinde açıklanmasıyla mümkündür.[340] Bununla birlikte tabiatın bir şeye meylinden o şeyin iyi, hoşlanmamasından o şeyin kötü olduğu hükmüne sıçrama nasıl gerçekleşmektedir?[341]

---

minhum, 347; el-Bağdâdî, *Usulü'd-din*, 154-155; Calder, havatır fikrinin Yahudilikteki "yezer" kavramıyla irtibatlandırır. Calder, "The Barāhima", 46; Calder, "Berahime", 188.

[337] Bâkıllânî, *Hidâyetü'l-müsterşidîn*, 3/539.

[338] Bâkıllânî, *Temhîd*, 145-146.

[339] Ka'bî, *Kitâbü'l-makâlât*'ında hüsün-kubuh noktasında belirleyici olanın akıl ve tabiat olduğunu düşünür. İnsan tabiatının ve aklının meylettiği, kendisinde sükûnet bulduğu iyi, kaçındığı ise kabihtir. Ebü'l-Kâsım Abdullah b. Ahmed b. Mahmud el-Belhi, *Kitabü'l-makâlât ve meahu uyûnü'l-mesail ve'l-cevâbât* (İstanbul#Amman : İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi Kur'ân Araştırmaları Merkezi (KURAMER) #Darü'l-Feth, 2018), 211.

[340] Bâkıllânî, *et-Takrib ve'l-irşâd es-sağîr*, 1/284-285; Cüveynî, *el-İrşâd*, 265.

[341] Bâkıllânî, *Temhîd*, 146; Bâkıllânî'de mevcut olan hüsün-kubhun failin garazına ve tabiatına uygun olan-olmayan ile Allah'ın emrine uygun olan-olmayan ayrımı, Cüveynî ve Gazzâlî tarafından da devam

Bu ince ayrımı göz ardı eden Berâhime, hüsün-kubhun ancak sem‘ yoluyla bilinebîleceğine ilişkin şöyle bir itirazda bulunur: Söz konusu örneklerde iyi ve kötü aklen değil de şeriat yoluyla bilinebilir olsaydı ancak sem‘in ulaştığı kimseler bu hükümleri bilirdi. Ancak bu iyi ve kötü hükümlerini dinin ulaşmadığı ya da dinin sahih olduğu hakkında yakînî kanaatleri olmayan sâir din mensupları da kabul etmektedir. O zaman bu hükümler insanlar arasında ortak olmayan sem‘ yoluyla değil ancak akıl yoluyla verilmiş olabilir. Söz konusu dakik ayrım dikkate alındığında insanların “nimet verene teşekkür edilmesinin iyi olduğuna” dair hükmün tabiatları gereği ortaya çıktığı söylenebilir. Yani sem‘ ve akıl dışında insan tabiatı da bazı fiillere iyi-kötü hükmü verebilir. İtibara alınması gereken asıl nokta, hüsün-kubuh hakkında üç farklı kaynaktan gelen bu hükümler arasındaki ilişkinin nasıl kurulacağıdır. Eş‘arî pozisyon, aklın iyi ve kötü hükmü vermesini reddederken, tabiatın iyi-kötü hükümleriyle sem‘in hükümlerini ayrıştırır ve tabiatla sem‘ arasındaki hükümlerin birbirine mutabık olduğunun insan tarafından bilinemeyeceğini vurgular. Böyle bir mutabakat -şayet varsa- ancak bir peygamber vasıtasıyla bilinebilir. Bu sebeple vakıada gerçek anlamda ancak sem‘ yoluyla bilinebilecek ahlaki hükümlerin insanların doğal meyli tarafından da verilmesi Bâkıllânî’nin pozisyonu açısından bir açmaz olarak görülemez. Zira böyle bir mutabakatın olması mümkündür ancak tabiatın iyi-kötü gördüğü şeylerin ahirette mükafata ve azaba vesile olacağını dinden başkası bildiremez. Diğer bir deyişle tartışmanın lafzî bir seviyeye indirgenmemesi için hüsün-kubhun farklı anlamlarını dikkate almak gerekir. Bâkıllânî doğrudan bu cevabı zikretmez. O, şeriatın iyi ve kötü hükümlerine dinin ulaşmamasına rağmen sahip olan kimselerin “idrakinin” yakîn anlamında ilim değil zan veya taklît olabileceğini iddia eder. Buna göre ilim, “bir şeye olduğu hal üzere inanmaktır (*itikâd*).” Sahip olduğu inancı bu şekilde değilse ona âlim

ettirilmiştir. Gâzzâlî, söz konusu ilk seçeneğin izâfî olup şahıstan şahsa değişebileceğini açıkça vurgular. Fahreddin er-Râzî ise erken dönem kelâm eseri *el-İşâre*’de seleflerinden daha dakik bir şekilde iyi ve kötünün mânalarını dörde ayırır: a. insanın garazına uygun olan ve olmayan b. kemâle ve noksanlığa delalet eden c. failine yasaklanmamış olan (hasenin bu anlamı Allah’ın fiilleri ve mubah için kullanılır) d. Şârî’nin yapanı övdüğü ya da yerdiği fiiller. Hasenin üçüncü anlamını Gâzzâlî *el-İktisâd*’ında zikreder. İkinci anlam ise ilk defa Râzî tarafından ifade edilmiştir. Râzî sonraki eserlerinde üçüncü anlamı zikretmeksizin üçlü taksimi tekrarlamıştır. Bu üçlü taksim sonraki kelâm literatürü tarafından da takip edilmiştir. Gazzâlî, *el-İktisâd fi’l-i’tikâd*, 223-225; Eşref Altaş, “Fahreddin er-Râzî’nin Ahlâk Görüşü Bağlamında Dört Mesele: Hüsün-Kubuh, Ahlâkî Önermelerin Kaynağı ve Kesinliği, Amelî Felsefenin İlkeleri ve Ahlâkî Eylemlere Etkisi Bakımından İnsânî Nefsin Türleri”, *İslâm Düşüncesinde Ahlâkî Önermelerin Kaynağı*, ed. Eşref Altaş - Mervenur Yılmaz (İstanbul: Nobel, 2016), 189-198; Shihadeh, “Kelâmda Ahlâkî Değer Teorileri”, 523-530.

denmez. Zihinde bulunan idrak vakıaya mutabık olsa bile ızdırarî ya da bir delil sebebiyle kesinlik düzeyine varmamışsa zan ve taklît sayılabilse de ilim değildir. Nitekim bir şeye dair hüküm ya da vasfın sabit olduğuna itikat eden ancak bunun sebebine (*illet*) dair bilgisi olmayan kimse hakikatte âlim değildir. Ayrıca söz konusu kimseler bu hükümlere diğer şeriat ehlinden etkilenerek, onlara tâbi olarak da ulaşmış olabilir. Bu ihtimaller iptal edilmediği sürece Berâhime'nin itirazı geçerli olamaz.[342]

Aklın sahip olduğu zorunlu bilgilerin ne olduğu hususundaki farklılık Berâhime'nin başka bir itirazında da kendini gösterir. Onlar, ahlaki hükümlerin akıl değil sem' yoluyla bilinmesi durumunda muhdesin hudûsunu, kadîmin kıdemini, cevher ve arazın hakikatini ve diğer tüm bilinenleri akıl değil sem' vasıtasıyla "idrak" etmemiz gerektiğini iddia ederek Eş'arî pozisyonu ilzam etme amacı güder. Bâkıllânî'nin cevabına geçmeden dikkat çekilmesi önemli olan husus, bilgi kaynakları ile idrakin kaynağını ayrıştırmanın gerekliliğidir. İnsan duyu, sem' ve doğrudan akıl yoluyla bazı bilgilere erişse de idrak eden yalnızca akıldır. Aklın diğer tüm bilgileri idrak etmesi ile bir bilgi kaynağı olarak diğer bilgi vasıtalarından istifade etmeksizin hüküm vermesi birbirinden farklıdır. Bu sebeple Berâhime'nin zikrettiği şeyleri aklın idrak etmesi, zaten tartışmalı olan nokta değildir. Bâkıllânî, bu arka plana dayanarak nazarını, bilgi vasıtalarının hangi malumları insana sunduğunun belirlenmesinin önemine yöneltir. Onun verdiği örnekte bazı bilgilerin ızdırarî oluşunun tüm bilgileri ızdırarî yapmadığı ya da bir kısmının istidlâlî oluşunun diğerlerinin de nazarî olduğuna hükmetmemizi gerektirmediğidir. Bunun gibi bazı hükümlerin akıl tarafından verilmemesi, aklın hiçbir hüküm vermediği şeklinde yorumlanamaz. Diğer bir deyişle bazı bilgilerin sem' yoluyla idrak ediliyor oluşu, bilgi kaynağının sadece sem' olduğu neticesine götürmez. O, benzer bir istidlâli haber üzerinden yapar. Berâhime'nin akıl yürütmesi doğru ise Çin, Horasan'ın varlığı gibi bazı bilgilerin tevatür bir haber yoluyla bilinmesinin mümkün oluşundan diğer tüm bilgilerin de haberle bilinebîleceği sonucuna ulaşılmalıdır. Tersinden bazı bilgilere haber vasıtasıyla ulaşılamıyorsa bu takdirde haberin hiçbir bilginin kaynağı olmaması gerekir.[343]

[342] Bâkıllânî, *Temhîd*, 146-147; Bâkıllânî, *et-Takrib ve'l-irşâd es-sağîr*, 1/282-283; Ayrıca bkz. Cüveynî, *el-İrşâd*, 262-263.
[343] Bâkıllânî, *Temhîd*, 147-148.

Hüsün-kubhun aklen bilinebîleceğini iddia eden Berâhime, bu pozisyonu bir örnekle delillendirmeye çalışır. Bir insanın ulaşmak istediği hedefe hem doğru hem de yalan söyleyerek ulaşma imkânı bulunduğunda o yalan seçeneğini hiçbir zaman kullanmaz, daima doğruya meyleder. Bu tür hallerde yalan yerine doğrunun tercih edilmesi ancak sıdkın hasen, kizbin kabih olmasıyla açıklanabilir. Bu durum iyi ve kötünün hükümlerinin akıl tarafından verildiğine delâlet eder.[344] Bâkıllânî, bu itiraza verdiği cevapta ince bir noktaya değinir. Bir kimsenin söz konusu durumda daima doğruyu seçmesi, akıl değil de "kültür ya da toplum" kaynaklı olması mümkün müdür? Söz gelimi doğrunun yalandan üstün tutulmadığı, doğruluğun övülüp tazim edilmediği, yalan söylemenin ayıp görülmediği, bu kabullerin bir dini kural olarak benimsenmediği bir toplulukta elde etmek istediği şeyi hem doğru hem yalan söyleyerek ulaşabilen biri her iki tarafa da meyledebilir. Bunun örneği, sağ ve sol ceplerinde ayrı ayrı yüz lira bulunan birinin satın almak istediği malın ücretini öderken iki paradan herhangi birini verebilmesidir. Bu durumda insanda -alışkanlık ya da özel bir tercih durumu yoksa- her iki taraftan birine ilişkin doğal bir meyil durumu olmaz. Bâkıllânî, konuşmak-susmak, elini sağa ve sola hareket ettirmek üzerinden de benzer örnekler verir. Bazı topluluklarda doğru ve yalan söylemek, ifade edilen örneklerdeki gibi olabilir. Bu takdirde Berâhime'nin itirazında zikredildiği gibi aklın doğru söylemeyi zorunlu olarak seçmesinden bahsetmek mümkün değildir.[345]

Bâkıllânî'nin hüsün-kubuh bağlamında Berâhime'den aktardığı diğer bir müstakil eleştiri, aklın yasakladığının nebî tarafından mubah kılınması problemine yöneliktir:

> (14) Risâlet iddia edenin yalan söylediğinin delillerinden biri, her iddia sahibinin Allah'tan hayvanlara acı çektirmek, onları kesmek, derilerini soymak ve onlardan faydalanmak gibi akılların mahzurlu gördüğü şeyleri haber olarak getirmesidir. Hakîm olanın akılların yasakladığı şeyi mubah kılması ve kendisi hakkında bunları serbest bıraktığı ya da mubah kıldığına dair yalan söyleyen birini elçi göndermesi caiz değildir. Bu zikrettiğimiz şeylerin Allah katından gelmediğini gösterir.[346]

Bu eleştiri şu şekilde ifadelendirilebilir:

---

[344] *el-Burhân*'da bu itiraz Ebû Haşim'e atfedilir. Bkz. Cüveynî, *el-Burhân*, 1/93.
[345] Bâkıllânî, *Temhîd*, 149.
[346] Bâkıllânî, *Temhîd*, 137; İtirazın farklı örneklerle ifadesi için bkz. Bâkıllânî, *Hidâyetü'l-müsterşidîn*, 3/539-540.

A. Peygamberlik iddiasında bulunanlar, aklın yasakladığı şeyleri mubah kılan haberler getirmiştir.
B. Aklın yasakladığı şeyleri mubah kılan haberlerin getirilmesi, Hakîm Tanrı tasavvuruyla çelişir.
C. Peygamberlik iddiasında bulunanlar, Hakîm Tanrı tasavvuruyla çelişmiştir.

Berâhime birinci öncülde (14A) zikredilen durumu, şahitte sâbit olan bir hükmü nakzedecek şekilde gâibe hükmetmeye benzetir. Şâhitteki hakikatle çelişen bir hükmü gâib için vermek caiz değildir. Bu sebeple akılda bir hüküm sabit olmuş iken vahyin bunun aksine bir yargıda bulunmasından da söz edilemez.[347] Bâkıllânî, öncelikle bu itirazın mutlak anlamda nübüvvetin imkânsızlığına değil, Tanrı'nın aklın yasakladığı şeyleri kendisinden haber veren bir elçi göndermesinin mümkün olmadığına yönelik olduğunu ifade eder. Halbuki tartışma mahalli ikincisi değil birincisidir. Söz gelimi peygamberlerin hiçbirinin getirdiği haberde aklın yasak gördüğü bir şey olmaması durumunda peygamberliğin var olduğu kabul edilecek midir? Nübüvvetin cevazını reddeden birinin bunu kabul etmesi mümkün değildir.[348]

İtirazın kendisine odaklanıldığında ise Eş'arî hüsün-kubuh tavrı açısından aklın bir şeyi yasak kılıp kılamayacağı hükmü sorunsallaştırılmalıdır. Bâkıllânî hüsün-kubhun aklî olmadığına yönelik daha önceki argümanlarından farklı olarak burada Berâhime'nin verdiği örneğe yoğunlaşır. Bir hayvana acı çektirilmesi ya da onun kesilmesinde iyi ve kötü, adalet ve zulüm olan nasıl belirlenecektir? Zulmün ancak başkasının mülkiyetinde ortaya çıkacağı düşünülürse kişinin kendi sahip olduğu şeyler üzerindeki herhangi bir tasarrufunun kötü, adaletsiz sayılması mümkün müdür? Bâkıllânî, bu örnekte aklın yasaklama ve serbest bırakma yargısını vermesinin imkânını reddeder. Buna göre bir mülkiyet üzerinde neyin yasak neyin serbest olduğu ancak mâlikinin sözüyle bilinebilir. Örneğin bir kalemin nerede kullanılıp nerede kullanılamayacağı yalnızca sahibinin verebileceği bir hükümdür. Mutlak olarak aklın iki seçenekten birini seçmesi, yasak ya da serbest oluşunu gerektirmez. Bu sebeple sahibinin kalemini -hangi sebeple olursa olsun- çöpe atması, kırması zulüm olarak nitelendirilemez. Bu bakımdan her şeyin Yaratıcısı ve Mâliki konumundaki bir varlığın sahibi olduğu şeylere dair verdiği herhangi

[347] Bâkıllânî, *Hidâyetü'l-müsterşidîn*, 3/540.
[348] Bâkıllânî, *Temhîd*, 137-138; Bâkıllânî, *Hidâyetü'l-müsterşidîn*, 3/541.

bir hükmün akıl tarafından yasak görülmesinin imkânı nedir? Bâkıllânî'nin bu soruya verdiği olumsuz yanıt, eleştirinin birinci öncülünü (14A) reddettiği anlamına gelir. Tanrı'nın üstünde bir mâlik ve hâkim olmadığı için onun elçisine bildirdiği haberdeki fiillerin vahiyden önce mubah ya da haram olduğundan söz etmek imkânsızdır. Bu sebeple aklın bu fiillere dair verdiği ahlaki yargılar geçersiz kalır.

Buna karşılık Berâhime, Allah'ın hayvanları daha önce işlediği herhangi bir suç ya da ödemesi gerekli bir bedel olmaksızın acı içinde yaratması hakkındaki delilinin ne olduğu sorusunu yöneltir. Bâkıllânî tüm tevhid ehlinin ve diğer din mensuplarının Tanrı'nın çeşitli nimet ve hazlarla hayvanlara lütufta bulunduğu noktasında ittifak halinde olduğunu belirtir. Bu sebeple O, hamd ve şükrü hak eder. Bu anlamda Tanrı'nın yarattıkları üzerindeki nimetleri, onların hak etmesi sonucunda verilmiş değildir. Aksine O'nun lütfu, ihsanı olarak yorumlanmalıdır. Bu sebeple herhangi bir mahlukun "hakkından" bahsetmek mümkün değildir. Buna dayanarak daha önceki işlediği bir suç nedeniyle ya da bir şeyin karşılığı olarak hayvanların acı çekmesinden söz etmek doğru değildir. Nasıl ki cisimlerin birbirine zıt çeşitli arazlarla nitelenmesi kaçınılmaz ise hayvanların da haz almaya ve acı duymaya kabil olmaları vazgeçilmezdir. Hayvanların hazzı da elemi de Tanrı tarafından yaratılır ve O'na itibarla iki durum da eşit seviyededir. Haz vermeyi terk etmesi, ihsan etmediği anlamına gelir. Dolayısıyla bir hayvan haz sahibi değilse onun çelişiği olan elemle vasıflanmak zorundadır. Bu bakımdan lütfu terk, zulüm olarak görülemez. Zira zulüm, hak edilenin verilmemesi durumunda ortaya çıkar. Hak yoksa zulüm de yoktur. Bu açıdan mâlikin mülkündeki tüm tasarruflar âdil, hasen ve hikmetli olarak vasıflandırılabilir. Bu nedenle hayvanlarda haz yaratmaması iyi, adalete ve hikmete uygundur. Tersinden herhangi bir suç ve karşılık olmaksızın elem yaratması da aynı niteliklere sahiptir. Öte yandan zikredilen durumun "zulüm ve kötü" olduğu kabul edilse dahi kötüyü yaratmanın kötü olduğu sonucu temelsizdir. Bu önerme temellendirilmediği sürece itiraz geçersiz olur.[349] Bununla birlikte insanı mükellef kılan ve ona hayvanlara acı çektirmemeyi emreden bir Yaratıcı olduğu için insanların hayvana yaptığı olumsuz fiiller zulümle nitelenebilir. Zira insan hakiki mânada hiçbir şeyin sahibi

[349] Eş'ari, *el-Lüma'*, 116.

değildir. Bu sebeple sahip olduğu düşünülen hayvanlarına karşı elem verici fiillerde bulunması kötü olur.[350]

Yukarıda belirtildiği üzere Bâkıllânî, bir hayvanda haz yaratılmadığı sürece onun elemle vasıflanacağını ifade etmişti. Berâhime, Tanrı'nın hazzı yaratmamayı tercih etmesinin başka bir imkânı olup olmayacağını irdeler. Buna göre Tanrı'nın hayvanlarda elem yaratarak değil de hazzı da elemi de yok eden ölümü yaratarak haz nimetini kullarından esirgemesi mümkün değil midir? Eş'arî mütekellime göre bir cisimde hazzın yaratılmasının şartının hayat vasfıyla muttasıf olması ittifakla sabittir. Hayat sıfatı olmayan bir cismin haz alması mümkün değildir. Buna göre hazzın yaratılması ve yaratılmaması ancak hayat sıfatının var olmasıyla olanaklıdır. Dolayısıyla bir hayvanda haz vermenin terk edilmesi için onun canlı (hayy) olması zorunludur. Canlı birine haz verilmesinin terki ise acının yaratılmasıyla eşdeğerdir. Bu şekilde eleştirinin geçersizliğini vurgulayan Bâkıllâni, her şeyin Sahibinin hayvanları itlaf etme ve acı verme gibi dilediği her şeyi mahlukâtına mubah kılabileceğini ifade eder. Mahlukun O'nun hükmüne herhangi bir itirazda bulunması mümkün olmaz.[351]

Bâkıllânî sahibi izin vermediği sürece hayvanı kesmenin ve ona acı çektirmenin aklen yasak olduğu hükmü kabul edildiğinde, söz konusu fiillerin sahibinin mubah kılması halinde yasak olmasının zorunlu olmayacağını iddia eder. Aslında Berâhime itirazında bu fiillerin kötü olduğunu herhangi bir kayıtla kayıtlamamıştır. Bâkıllânî, sahibinin "serbest kılması" kaydını düşerek hayvan kesme fiilinin yasak oluşunun zâtîliğini ortadan kaldırmaya çalışmaktadır. Zira hayvana acı çektirme mutlak anlamda yanlış ise sahibinin izin verip vermemesi bir şeyi değiştirmemelidir. Ancak onlar, bu hükmün herhangi bir kayıt olmaksızın yasak olduğunu savunur. Bâkıllânî aklın bazı durumlarda birtakım kayıtlarla bir şeylere iyi ya da kötü hükmünü verdiğini onlara kabul ettirmek için birkaç örnek verir. O, bu örneklerle şart olmaksızın mutlak anlamda iyi ya da kötüye hükmetmenin abes olacağını göstermeye çalışır. Örneğin tok iken yemek yemek ya da hummâ hastası olduğunda ateşle ısınmak akıl tarafından kötü görülür. Berâhime'ye göre bu fiillerin her durumda kötü olması gerekecektir. Bu tutum kabul edilirse şiddetli açlık veya soğukluk durumunda yemek yemenin ve ısınmanın kötü

[350] Bâkıllânî, *Temhîd*, 138-139.
[351] Bâkıllânî, *Temhîd*, 139.

olacağı gibi bir sonuç çıkar. Bâkıllânî, Berâhime'nin ya bu saçma durumu kabul edeceğini ya da pozisyonlarından vazgeçerek aklın yasak gördüğü bir şeyin bazı durumlarda mubah olacağını kabul etmesi gerekeceğini iddia eder. Böylece aklın bir fiile hasen ya da kabih hükmü vermesinin bazı şartlara bağlı olma ihtimali ortaya çıkar. Hayvan kesmenin kötü oluşu da sahibinin izninin olmamasıyla şartlı görülebilir. Buna göre her şeyin Sahibi Tanrı'nın izniyle hayvanlara acı çektirmek Berâhime'ye göre de kötü olmaktan çıkacaktır.[352]

Bâkıllânî, iyi ve kötü hükümlerinin şartlara bağlı olarak göreceli olduğunu göstermek için başka bir örnek verir.[353] Berâhime'nin nimet verene şükrü ve marifetullahı aklın hasen gördüğü şeylerden saydığı daha önce zikredilmişti. Tanrı'yı inkâr etmediği ya da O'na küfretmediği durumda inkârcılar tarafından öldürülmekle tehdit edilen bir müminin durumu söz konusu edilir. Öldürüleceğinden korkan bu müminin hangi fiili işlemesi doğrudur? Müminin küfredip öldürülmekten kurtulması durumunda da Tanrı'yı inkâr etmeyip öldürülmeyi seçmesi halinde de aklın yasak gördüğü şeyler mubah hale gelecektir. Şöyle ki birinci seçenekte Tanrı'yı inkâr etmek, ikincisinde ise bir insanın kendisini ölüme mahkûm etmesi yasak olmaktan çıkacaktır. Her iki durumda da hüsün-kubhun aklî oluşuyla çelişeceği için Berâhime'nin görüşünün geçersizliği ortaya çıkmış olur. Onlar "Tanrı'yı ve kendisine verilen nimetleri inkâr etmediği sürece kişinin kendisini öldürmesi aklen yasak" ya da "kendisinin ölümüne yol açmaması şartıyla Tanrı'yı inkâr aklen kötü" pozisyonuna çekilirlerse, benzer argümanın "mâliki izin vermediği sürece hayvanları kesmek aklen kötü" şeklinde kurulması da mümkün olacaktır.[354]

Son zikredilen kıyasın birinci öncülünü (14A) destekleyici bir başka itiraz ise *Hidâyetü'l-müsterşidîn*'de kendisine yer bulur. Berâhime nebîlerin elçi olarak seçilmeden

---

[352] Bâkıllânî, *Temhîd*, 139-140.

[353] Yukarıda zikredildiği üzere hüsün-kubhun zâtîliği hususunda Bağdat ve Basra Mu'tezile'si arasında fark vardır. Bâkıllânî, Berâhime'nin hangi anlamda tahsin-takbihi aklî gördüğünü açıkça belirtmez. Ancak Bâkıllânî'nin Mu'tezile-Kaderiyye derken kastettiğinin Basra Mu'tezilesi olduğunu söylemek mümkündür. Zira *Hidâyetü'l-müsterşidîn*'in "Nübüvvât" kısmında asıl muhataplardan biri Ebû Hâşim Cübbâî'dir. Bâkıllânî'nin böyle bir ayrımı gözetmediği savunulsa dahi iyi ve kötünün bu bağlamdaki göreceliliği Basra Mu'tezile'si için de geçerlidir. Onlar her ne kadar "vücûh" teorisiyle Bağdat ekolünden ayrışsalar da "nimet verene şükür, marifetullah" gibi "hasenler" zarûrî bir bilgi olup herhangi bir vecihle kabih hale gelemezler. Bu anlamda Bâkıllânî'nin eleştirisinin her iki Mu'tezile okulunu da kapsadığı belirtilmelidir. Bu sebeple Berâhime'nin tahsin-takbih açısından hangi ekolü benimsediği meselesi ikincil bir bahse dönüşür.

[354] Bâkıllânî, *Temhîd*, 141-142.

önce aklen yasak ve çirkin olarak ikrar ettikleri bazı şeyleri zorunlu kıldıklarını ifade eder. Bunlar kendi nübüvvetlerine inanmaları, bunu tasdik ve tazim etmeleridir. Böylece risaletten önce aklen yasak olan bazı şeyler mubah kılınmış olur. Bu durumun nübüvvet sonrasında zulüm, nimete karşı nankörlük ve yalan gibi aklî kabihlerin vacip kılınmasından bir farkı yoktur. Sonuç olarak nebîler aklın yasak gördüğü bir şeyi serbest bırakmış olur. Bu sebeple Tanrı'nın elçisi oldukları iddiası batıldır.

Bâkıllânî bu itirazı çözümlerken bi'setlerinden önce elçi olduklarına inanmanın ve bunu tasdik etmenin hangi açıdan çirkin olduğunu sebeplendirmeye çalışır. O, risaletten önce nübüvvet iddiasında bulunanların nebî olmadıkları halde peygamberliklerine inanmanın ve bunu tasdik etmenin cehalet ve yalan olması sebebiyle Berâhime'nin kabih hükmü verdiğini ifade eder. Zira cehalet ve yalan aklen çirkindir. Ancak Bâkıllânî, nebînin elçilik iddiasının doğrulanmasının ardından kendi nübüvvetine ilişkin itikat ve tasdikinin ilme dönüştüğünü belirtir. İlim ise aklî hasendir. Bu durumda nübüvvete ilişkin inancın bizzat kendisi hasen ve kabih olarak nitelenemez. Eş'arî mütekellim, hüsün-kubuh hükmünün şartlara bağlı göreceliliğini burada da vurgular. Şayet Berâhime nitelenebîleceği iddiasında ise nebînin peygamber olduktan sonraki nübüvvet tasdiki yalandan doğruya dönüşmüş olur ki bu onların aklî kabihin değişebileceği pozisyonuyla çelişir. Peygamberlik iddiasının kendisi vakıaya mutabakatına göre hasenlik ve kabihlik hükmünü kazanıyorsa, nübüvvet iddiası sırasındaki inancın iddia sonrasında gerçeklikle örtüşmesi ilim ifade eder. Bu sebeple aklî kabih ortaya çıkmamış olur. Sonuçta Berâhime'nin bu eleştirisi de geçersiz olmuş olur.[355] Öte yandan Bâkıllânî'nin zikretmediği bir başka cevap ise nebînin nübüvvetinin nübüvvet iddiasından önce başladığını vurgulamaktır. Tanrı nebîsine kelâmını bildirdiği ve nebî kendi nübüvvetine -daha önce zikredilen gerekçelerden herhangi biriyle- yakînen inandığı anda peygamber olmuş olur. Bu vakitten itibaren nebînin kendi nübüvveti hakkındaki inancı sıdkıyet kazanır. Diğer bir deyişle nebî Tanrı'nın iletişiminden önce herhangi bir risâlet iddiasında bulunmadığı için zaten yalanla ve cehaletle nitelenmiş olamaz. Risâletine ilişkin inancı ve bunun vukûu aynı anda gerçekleşir.

Bâkıllânî müstakil bir başlıkta bu itirazı farklı bir açıdan yeniden ele alır. Ancak burada eleştiri konusu yapılan şey, hayvanlara zarar verilmesi ve onların kurban edilmesi

[355] Bâkıllânî, *Hidâyetü'l-müsterşidîn*, 3/558-559.

ya da bi‘set öncesi nübüvvet inancının kötülüğü değil bazı ibadetlere dair verilen kabih hükmüdür. Onların bu eleştirisi Bâkıllânî tarafından şöyle ifade edilir:

> (15) Risâletin fesâdının delili; Safâ ile Merve arasındaki sa‘yin, Kâbe'nin etrafında tavafın, Hacerülesved'i öpmenin, oruç günlerinde açlık ile susuzluğun ve bedenlere iyi gelen hazları elde etmenin yasaklanmasının kabih olmasıdır. Zira Mescid-i Harâm, Safâ ile Merve ve Arafat ile diğer mekânlar arasında herhangi bir fark yoktur. Bu sebeple bu [ibadetler] Hakîm'in emirleri değildir.[356]

En son zikredilen kıyasın (14) benzeri bu itiraz için de kurulabilir. Fakat birinci öncülü "peygamberlik iddiasında bulunanlar, aklın kötü gördüğü şeyleri insanlara emreden haber getirmiştir" şeklinde ifade etmek gerekir. Bu itirazdaki diğer bir farklı nokta, söz konusu ibadet mekânlarının tahsisinin aklî bir sebebe dayanmadığıdır. Nitekim akıl Kâbe, Safâ ile Merve ve Arafat ile diğer mekânlar arasında herhangi bir ayrım gözetmez. Birini diğerinden daha değerli kılacak bir neden ortada görünmemektedir. Akıl farklı mekân ya da vakitlerden ibadet için uygun olanı noktasında eşitlik hükmünü verir. Akıl bir mekân ya da zamanın kutsallığına (*taabbüd*) hükmederse mekân ve zamanların tümü kutsal olmak zorundadır. Çünkü bunları kendinde ayrıştıran bir şey yoktur. Berâhime'ye göre bunların bir kısmının lütuf ve maslahat sebebiyle taabbüdî olması, diğerlerini de taabbüdî kılar. Söz konusu şeyler hasenlik ve kabihlik açısından eşit olduğu için akıl birine hasen, diğerine kabih hükmü veremez. Oruç örneği ise daha önce tartışıldığı üzere insan tabiatının meylettiğinin hasen olduğuna hükmedilmesiyle alakalıdır.[357]

Bu farklılıklara rağmen Bâkıllânî'nin önceki itiraz için aklın hasen-kabih hükümlerini veremeyeceğine dair argümanları bu öncül ve itirazlar için de getirilebilir. Ancak Eş‘arî mütekellim, bu eleştiriye müstakil cevaplar vermekten de geri durmaz. Ona göre Tanrı, bu fiillerin tevhide, kendisinin sıfatlarıyla övülmesine ve pek çok sevap elde edebilecekleri diğer şeylere vesile olduğunu biliyorsa tüm bu ibadetler hikmetli olur. Bâkıllânî, dünyevî menfaatler üzerinden bu durumu örneklendirir. Nasıl ki bir kişinin destek bulmak ve kazanç elde etmek için ıssız çölleri ve denizleri aşması ya da yırtıcı

[356] Bâkıllânî, *Temhîd*, 143.
[357] Bâkıllânî, *Hidâyetü'l-müsterşidîn*, 3/545.

kuşlardan ve kendisini öldürüp malını almak isteyen zalimlerden korktuğu için engebeli arazide tüm gücüyle koşması hasen ise söz konusu ibadetlerin de cehennemden kurtulup cennete kavuşmak için yapılması hasen olarak görülebilir. Nitekim kişi, çölleri ve denizleri aşmaz veya söz konusu durumda koşmaz ise menfaatine aykırı davranmış ve zararı def etmemiş olduğundan kabih bir eylemde bulunmuş olur. Bu sebeple ifade edilen emirlerin Tanrı'dan geldiği ve işlendikleri takdirde sevapla ödüllendirileceği biliniyorsa kabihlikten ve abeslikten bahsetmek mümkün olmaz.[358] Bu bakımdan söz konusu mekânların kendinde bir değeri yoktur. Ancak Tanrı zikredilen amellerin oralarda yapılmasını emrettiği için söz konusu mekânlar ibadet yerleri haline gelmiştir. O, tüm mekânlarda sa'y yapmayı ve oralara yönelmeyi emretseydi bu fiilleri yapmak sevap olurdu. Zira Eş'arîler, Allah'a bir garaz ya da illet sebebiyle ibadet edilemeyeceği görüşündedir. Bu bakımdan onlar, Berâhime ve Mu'tezile'nin bir garaz olmaksızın taabbüdün abes ve kabih olduğu fikrine de katılmaz.[359] Bu pozisyonu destekleyecek şekilde Tanrı'nın iradesinin herhangi bir illete dayanmamasına başka bir örnek olarak insanların haz, elem, sıhhat, hastalık, fakirlik, zenginlik gibi konularda sahip olduğu farklı durumlar gösterilir. Akılda bu nimetlerin tüm kullara herhangi bir vakitte verilmesi hususunda bir tercih sebebi yoktur. Peki vakıadaki bu farklılıklar nasıl açıklanacaktır? Bâkıllânî, hüsün-kubuh meselesinde olduğu gibi bu gerçekliğin açıklanmasının en mâkul yolunun Tanrı'nın iradesi olduğunu ifade eder. İrade olmaksızın bu farklılıkları temellendirmek mümkün olmaz. Tanrı'nın iradesi ise hiçbir illet ya da garaza dayanarak tercihte bulunmaz.[360]

Berâhime, söz konusu farklılığın iradenin Tanrı'nın ezelî ilmiyle kayıtlanarak izah edilebileceğini savunur. Tanrı söz konusu nimetlerini bir şahsa değil de diğerine ve belirli bir vakte tahsis etmişse bunun sebebi, daha fazla maslahatın ortaya çıkmasını temin etmektir. Buna karşın Bâkıllânî, aynı cevabın ibadetler için de verilebileceğini ifade eder. İbadet için muayyen bir mekânın ve vaktin belirlenmesi maslahatın çokluğuna binaen tercih edilebilir. Berâhime'nin bu durumda taabbüdî şeylerdeki maslahatların zaruri bir

[358] Bâkıllânî, *Temhîd*, 143-144; Fiillerin ve ibadetlerin farklı durumlarda hüsün-kubuh açısından farklı hükümler alabileceğine binaen verilen çok sayıda örnek için bkz. Bâkıllânî, *Hidâyetü'l-müsterşidîn*, 3/548.
[359] Bâkıllânî, *Hidâyetü'l-müsterşidîn*, 3/545-546.
[360] İbn Fûrek, *Mücerredü Makâlât*, 140; Bâkıllânî, *Hidâyetü'l-müsterşidîn*, 3/547-548; Tanrı'nın fiillerinin illetlendirilemeyeceğine ilişkin Eş'arî görüşün bir tahlili için bkz. Özdemir, "Eş'arîler'de Kelâmî Ta'lîl", 280-299; Ömer Türker, "İlâhî Fiillerin Nedenliliği Sorunu: Gazzâlî'nin Meseleye Yaklaşımı ve Katkısı", *İslâm Araştırmaları Dergisi* 17 (2007), 6-10, 15-23.

şekilde, duyu yoluyla ya da başka bir delille bilinmesinin gerekli olduğu itirazına ise vakıadaki farklılıkların da hangi faydaya dayanarak ortaya çıktığının zikredilen vecihlerle açıklanması gerektiğini belirterek cevap verir. Öte yandan maslahatın tafsilî olarak bilinmesi lazım değildir. İcmâlî şekilde (*fi'l-cümle*) ibadetlerdeki bazı faydaların, hikmetlerin anlaşılabilir olması yeterlidir. Benzer şekilde onların vakıadaki farklılıkların sahip olduğu maslahatın hakîm olanın iradesine bağlanarak icmâlî şekilde bilinebileceği cevabı, ibadetler için de söz konusu edilebilir.

Ayrıca Bâkıllânî ilzâmî bir cevap da verir. Tanrı'nın dünyadaki diğer fiilleri göz önünde bulundurulduğunda kâinatı çok güzel şekilde inşa edip şekillendirdiği halde çeşitli şekillerde onu "bozduğu", "yıktığı", insanların sevincinin yok olmasına "sebep" olduğu müşahede edilir. Ancak bu hiçbir hikmet sahibinin yapacağı bir şey değildir. Berâhime bu durumu nasıl açıklayacaktır? Onların "mahlukun maslahatının gözetilmesi durumunda yaratılışın değişmesi, özelliklerinin dönüşmesi ve iyi yönlerinin yok olması caizdir" cevabına karşın Bâkıllânî orucun, gece namaz kılmanın, Hacerülesved'i öpmenin, tavafın, sa'yin ve şeytan taşlamanın da mükellefin salâhına olması durumunda teklif açısından hasen olduğunu belirtir. Nitekim bu cevap kabul edilirse aklen kabih görülen mükellefin nefsini telef etmesi, iyiliklerini yok etmesi, aklını ve duyularını iptal etmesi gibi durumların maslahat gereği hasen olabileceği ihtimali çıkar ki bu kendi pozisyonlarıyla çelişir.[361]

Sonuç olarak Bâkıllânî'nin Berâhime'nin iddialarında karşı çıktığı iki nokta, aklın peygamberle gelen habere ihtiyacı ortadan kaldırdığı ve bir fiile ilişkin aklın yasak hükmüne karşın vahyin mubah hükmü veremeyeceğidir. Bâkıllânî bu iki eleştiriye karşı aklın tanımını dakik bir şekilde ortaya koyarak aklın verebileceği hükümlerin sınırını çizer. Buna göre nebînin getirdiği haber, insan hayatının en merkezi noktalarından biri olan ahlakî ve hukukî hükümleri, neyin iyi neyin kötü, neyin yasak neyin serbest olduğunu bize bildirir.[362] Bu sebeple aklın imkânsız gördüğü bir hüküm nebî tarafından getirilmiş olmaz. Diğer bir deyişle nebînin haberi aklın ahkamıyla çelişmez. Ayrıca nübüvvet, aklın geniş imkân kategorisinde maslahata uygun olanın ne olduğunu belirler ve Tanrı'yla doğru ilişkinin nasıl olacağını, nasıl ibadet edileceğini öğretir.[363] Bu bilgiyi

[361] Bâkıllânî, *Temhîd*, 144.
[362] Bâkıllânî, *Menâkıbü'l-eimmeti'l-erbaâ*, 39.
[363] Bâkıllânî, *Hidâyetü'l-müsterşidîn*, 3/572.

vahiy olmaksızın edinmek mümkün değildir. Bu sebeple aklın insanı vahiyden müstağni kıldığını söylemek mümkün değildir. Bu yargının neticesi olarak aklın bir şeyi serbest bırakıp yasak kılma imkânı da yoktur. İyi ve kötünün belirlenme alanı yalnızca vahye has olduğu için bu sahada akılla bir karşıtlık kurmak imkânsızdır. Diğer bir deyişle aklın bu alana müdahalesinden söz etmek ihtimal dışıdır.

4.2.Haberden Üretilen Delil: Nübüvvet ve İnsanî Tecrübe

Bir önceki başlıkta Berâhime'nin (13) "Akıl İnsanları Nübüvvetten Müstağni Kılar" iddiası, Bâkıllânî tarafından çeşitli yönleriyle eleştirilmişti. Eş'arî kelâmcı, önceki meselelerden farklı olarak ispat edici konumuna geçer ve söz konusu iddiayı yanlışlayabilecek bir karşı argüman ortaya koymaya çalışır. Bu cevap nebînin getirdiği haberin insanî tecrübeye katkısı ve vazgeçilmezliği bakımından ele alınabilir.[364] Bâkıllânî söz konusu delili şöyle serdeder:

> (16) Akıl sahiplerinin ilaçlar ile öldürücü zehirli gıdalar [arasındaki farkı] nereden bileceklerini bize haber verir misiniz?! Şüphesiz onlar [dünyaya] haberleri olmaksızın birden geldiler; yiyecek, ilaç ve ölümcül zehirler hakkındaki bilgiye akıllarındaki bir delil ya da gözlem ve duyuları vesilesiyle sahip olmadıkları gibi, bu konuda neye ihtiyaç duyduklarını da bilmiyorlardı. Ayrıca bu bilgiler, ızdırârî de değildir. [365]

Bu argümanın kıyas formu şu şekilde ifade edilebilir:

A. Tabiatta neyin yenilebilir neyin yenilemez ve öldürücü olduğunun bilgisi, insan hayatı için vazgeçilmezdir.
B. Tabiatta neyin yenilebilir neyin yenilemez ve öldürücü olduğunun hiçbir bilgisi, akıl ve duyuda mevcut değildir.
C. İnsan hayatı için vazgeçilmez olan bir şey, akılda ve duyuda mevcut değildir.

Bâkıllânî bu delille Berâhime'nin akıl ve duyuların sağladığı bilgiler dışında insanın ek bir kaynağa ihtiyacı olmadığı yargısını hedef alır. Ona göre bunu nakzeden bir örnek dahi gösterilse bu iddia yanlışlanacaktır. İnsanlar dünyaya geldiklerinde hayatlarını idame ettirebilecek çeşitli gıdalara ihtiyaç duyar. Ancak bu gıdaların hangilerinin kendileri için

[364] Bu delil İmâm Mâtürîdî tarafından *Kitâbü't-Tevhid*'de de ele alınmıştır. Bununla birlikte o yalnızca yenilebilen ve zehirli gıdaların bilgisini ve tıp ilmini değil, çeşitli mesleklerin, sıcaktan ve soğuktan korunmanın, hayvanlardan farklı şekillerde istifade etme yönlerinin, dillerin öğrenilmesinin vb. bilgisini de nübüvvete dayandırır. Ayrıntı için bkz. Mâtürîdî, *Kitabü't-Tevhid*, 250-252; Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd: Açıklamalı Tercüme*, 353-355.
[365] Bâkıllânî, *Temhîd*, 150-151.

uygun olup olmadığının bilgisi ne akılla ne duyuyla elde edilebilir. Bununla birlikte insan türünün devamı için bu bilgiler gereklidir. Nitekim tür hala devam ettiğine göre insanlar bu bilgileri bir kaynaktan öğrenmiş olmalıdır. Bu akıl ve duyu değilse ne olabilir? Bâkıllânî bu bilgilerin ancak nebînin haberiyle elde edileceğini belirtir. Sem'in bildiriminin ardından nebînin getirdiği bu ilkeleri kıyasta kullanarak bu konuda başka bilgilere ulaşmak da mümkün olmuştur.[366]

Berâhime'nin bu delile karşı eleştirisi büyük öncüle (16B) yöneliktir. Nitekim insan söz konusu bilgileri deneme-yanılma yoluyla öğrenmiş olabilir. Beşer türü hayatını idame ettirmek için tabiatta gördüğü kimi şeyleri bilfiil tecrübe ederek, kimisini diğer türdaşları üzerinden gözlemleyerek bu bilgilere ulaşmıştır. Bu sebeple çeşitli bitkileri, otları, hayvanları tadan insan bu bilgilerle tümevarım yaparak bir müddet sonra neyin yenilebilir neyin zehir olduğunu idrak etmiş olur. Bâkıllânî bu cevabın kendi kabulleriyle çeliştiğini düşünür. Daha önce de vurgulandığı üzere Tanrı'nın hakîm sıfatını oldukça önemseyen Berâhime için ifade edilen durum mâkul değildir. Zira Tanrı hem Eş'arîlere hem de Berâhime'ye göre zehirli ve kendi bedenleri için uygun olan gıdaların ve hastalıkları iyileştirecek ilaçların bilgisini insanlara bildirmeye kâdirdir. Bu bilgiler deneme yoluyla öğrenilirse pek çok insan öğrenme sürecinde ölecek, telef olacaktır. Çünkü bu mâlûmat ancak uzun bir tecrübe sonucu bilinebilir. Bu ise Tanrı'nın hikmetine aykırıdır. Zira Berâhime'ye göre maslahatını düşündüğü kimselere helâklarine sebep olacak ya da hayatlarının devamını ve selamette olmasını temin edecek bilgileri öğretmeye kâdir olduğu halde, bunu yapmayıp onların büyük zararlar görmelerine veya ölmelerine yol açacak şekilde uzun tecrübeler sonucu bu bilgileri elde etmelerine olanak tanıyan kimse hakîm değildir. O halde bu durum Tanrı için de düşünülemez.[367]

Berâhime, Bâkıllânî'nin ilzâmını teslim etse bile deneme-yanılma işleminin insanlar değil hayvanlar üzerinde yapılabileceğini belirtir. Söz gelimi bir otun öldürücü olup olmadığı bir köpeğe yedirilerek test edilebilir. Böylece insanların telef olması önlenmiş, nübüvvetle gelen habere de ihtiyaç kalmamış olur. Ancak Bâkıllânî, onlara göre hayvanların da helak olmama ihtimali mevcut olduğu halde Tanrı'nın bu yola başvurmasının kabih olduğunu vurgular. Bu sebeple neyin yenilip neyin yenilemeyeceği

[366] Bâkıllânî, *Hidâyetü'l-müsterşidîn*, 3/572-573.
[367] Bâkıllânî, *Temhîd*, 151; Bâkıllânî, *Hidâyetü'l-müsterşidîn*, 3/572.

hayvanlar yoluyla bilinmesi durumu da hikmet sıfatıyla çelişecektir. Ayrıca insan ve diğer hayvan tabiatları birbirinden farklıdır. Aynı tabiatlarda aynı hükümlerin ortaya çıkmasından nasıl emin olunacaktır? Bâkıllânî, bu kısma pek çok örnek verir. Bunların birinde insan için zehirli olan ebucehil karpuzu, acı elma yiyen antilopa değinilir. Öyleyse hayvanlar üzerinden sınama yapılsa dahi söz konusu besinin insan doğasına uygunluğu için yeni bir test gerekecektir ki insanların telef olması problemiyle burada da karşılaşılır. Öte yandan zehirli olup olmadığı test edilmeye çalışılan bir otun bir hayvana verildiğini ve bu hayvanın karaciğer, mide gibi iç organlarında ciddi bir tahribata sebep olduğunu varsayalım. Hayvan düşünüp konuşabilen bir canlı olmadığı için vücudundaki etkileri insanlara iletemez. İnsanların gözlemleri sınırlı olduğu için hayvanların denek olarak kullanılması bir fayda sağlamaz. Deneme-yanılmanın hayvanlar üzerinde yapılmasına yönelik diğer bir eleştiri ise bazı zehirlerin tesirini günler, aylar sonra gösterdiğini, bu vakitler geçtikten sonra hayvanın ölmesi durumunda ise sebebin söz konusu gıda olup olmadığının bilinemeyeceği şeklinde ortaya konulur. Bâkıllânî, bu itirazlara Berâhime'nin herhangi bir cevabını aktarmaz. Söz konusu bilgilerin akıl yoluyla elde edilemeyeceğini, bunların sem‘ yoluyla gelen tevkifî bilgiler olduğunu ifade eder. Ona göre tıp ilminin esası nübüvvete dayanmak durumundadır. Dolayısıyla nübüvvet, yalnızca ahlakî ve hukukî hükümlerin zemini değil aynı zamanda insan hayatının idâmesi için temel ihtiyaç konumundaki yenilebilir gıdaların ve hastalıkların şifa vesilesi ilaçların bilgisinin de asıl kaynağıdır.[368]

Peygamberliğin cevazına ilişkin Berâhime'nin dördüncü temel eleştirisinin nebînin getirdiği habere dair olduğu söylenebilir. Onların bu hususta temel iddialarından biri, bir bilgi kaynağı olarak aklın insanı nebînin getirdiği haberden müstağni kılacağı iken ikincisi ise aklın kötü gördüğü fiillerin peygamberler tarafından iyi olduğunun bildirilmesinin hikmet sıfatıyla çelişeceğidir. İlk iddia bağlamında

[368] Bâkıllânî'nin *Temhîd*'de Berâhime'ye karşı kullandığı bu argüman, ilginç bir şekilde Hidâyetü'l-müsterşidîn'de "peygamber göndermeyi zorunlu, sem'î teklifin aklî tekliften ayrışmasını imkânsız gören bir kavme" (Mu'tezile'ye) atfedilir. Argümanın ele alındığı bağlam da *Temhîd*'den farklıdır. Eş'arî kelamcı, bi'setin zorunlu olduğunu savunan Mu'tezilî tavrı farklı yönleriyle serdettikten sonra detaylıca eleştirir. Bu eleştirinin ardından söz konusu argümâna geçilir ve Bâkıllânî'nin Berâhime aleyhindeki vurgularının her biri, irsâlin hasen ve zorunlu oluşuna bir delil olarak sunulur. Bâkıllânî burada hasım konumuna geçer. Ancak onun amacı, söz konusu argümanı "zayıflatmak" değil, bu argümanın Mu'tezile'nin "aslah" anlayışını savunmak adına kullanılmasını eleştirmektir. Nitekim Eş'arî kelamcı açıkça irsâlin hasen olduğunu inkâr etmediklerini ancak onun Allah'a vâcip olduğu görüşünü reddettiklerini ifade eder. Bâkıllânî, *Hidâyetü'l-müsterşidîn*, 3/526-530.

Bâkıllânî akla verilen çeşitli anlamları tartışarak nihayetinde "bazı zorunlu bilgiler" tarifini benimser. Bu zorunlu bilgilere ise hüsün-kubuh dahil değildir. Bu sebeple hüsün-kubuh bilgisi ancak sem' yoluyla ortaya çıkar, bir vahiy gelmeksizin neyin iyi neyin kötü, neyin yasak neyin serbest olduğu bilinemez. Bu bakımdan hüsün-kubuhu zâtî görüp aklın buna ulaşacağını söyleyen Berâhime'nin pozisyonu reddedilmiştir. Bu durumda ikinci iddia da geçersiz olur. Zira aklın hiçbir şekilde "haram ve mubah kılma" işlevi olmadığı için peygamberlerin haberiyle aklın bilgisinin çelişmesinden bahsetmek imkân dahilinde olmaz. Öte yandan peygamberle gelen bazı ibadet biçimlerini kabih olmakla niteleyen Berâhime'nin eleştirisi de aynı sebeple batıldır. Nihayetinde ise Bâkıllânî peygamberin haberinden nübüvvete yönelik bir delil üretilebileceğini iddia eder. Buna göre tabiatta insan vücuduna uygun şeylerin belirlenmesi, neyin zehirli neyin faydalı olduğunun bilinmesi akıl ve duyu yoluyla bilinemeyeceği için bu bilgiler ancak vahiy yoluyla elde edilebilir. İnsan hayatının idâmesi için vazgeçilmez olan yiyecek-içecek ve tıp ilmine ilişkin mâlûmatı nebî olmaksızın bilmek Berâhime'nin kabul etmeyeceği, hikmete aykırı sonuçlara yol açar. Halbuki Tanrı'nın bu bilgileri bir elçi göndererek insanlara bildirmesi hikmete uygun olandır.

SONUÇ

Kelâmcıların yaygın yazım tarzlarından biri, meseleyi karşıt olarak konumlanan bir grup, mezhep, fırka ile diyalektik içinde ele almaktır. Nübüvvetin imkânı söz konusu olduğunda bu grup Berâhime olarak kendini gösterir. İslâm dünyasında II/VII. asırdan itibaren Berâhime'ye dair farklı tasavvurlar ortaya çıkmıştır. Bununla birlikte onların nübüvvet inkârcısı imajı öne çıkmış ve farklı geleneklerin muhatabı olmuşlardır. Bu imaja atfedilen peygamberlik aleyhindeki eleştirilerde de niceliksel ve niteliksel değişimleri saptamak mümkündür. Bu bağlamda Berâhime'nin nübüvvetin imkânsızlığına yönelik itirazlarını ayrıntılı şekilde inceleyen dikkate değer kelâmcılardan biri Bâkıllânî'dir. Bu tez, Bâkıllânî'nin sunduğu hâliyle söz konusu itirazları ve bunlara verilen cevapları incelemiştir. Bu çerçevede Berâhime'nin kimliğine ilişkin farklı yorumlar ve itirazlardaki değişimler, Bâkıllânî'nin Berâhime alımlamasının kaynaklarını ortaya çıkarmayı gerekli kılmıştır. Ayrıca Eş'arî kelamcının söz konusu tenkitlere verdiği özellikle ilzâmî cevapları anlamak adına Berâhime'nin Tanrı, âlem ve din tasavvurlarının idrakinde olmak önem arz eder. Dolayısıyla ele alınan eleştirilere ve bunlara verilen cevaplara bir zemin oluşturması amacıyla Berâhime'nin ve itirazlarının tarihsel kimliği de araştırma konusu kılınmıştır.

Bâkıllânî'ye göre Berâhime nübüvvet hususunda ikiye ayrılır: Yalnızca Hz. Âdem ya da Hz. İbrahim'in peygamberliğine inananlar ile nübüvveti tamamen reddedenler. Risâletin imkânı bağlamında kendilerine atfedilen itirazlar, ilk grupla tartışmayı gereksiz kılar. Çünkü onlar nübüvvetin yalnızca imkânını değil vukuunu da kabul etmiştir. Bu durumda asıl yüzleşilmesi gereken grup, ikincisidir. Bâkıllânî, Berâhime'nin Tanrı, âlem ve din tasavvurları hakkında sarih bilgiler vermese de kendilerine izâfe ettiği eleştirilerden bazı noktaları çıkarsamak mümkündür. Buna göre hakîm bir yaratıcı tasavvuru eleştirilerinin önemli dayanaklarından birini oluşturur. Hüsün-kubuh konusunda ise zâtî pozisyonu benimserler. Onlara göre iyi ile kötüyü bilmek için vahye gerek yoktur. Akıl hasen ile kabih olanı tayin ederek "aklî teklifin" zeminini de oluşturur. Bu bağlamda Berâhime Tanrı'nın âlemi yaratmakla birlikte onunla ilgilenmeyen deist bir tasavvurdan ziyâde akıl yoluyla insanları mükellef kılan bir yaratıcıya inanmaktadır. Bâkıllânî'nin yer yer Berâhime'yi Mu'tezile'nin "kardeşi" olarak nitelemesi, onların nübüvveti inkâr eden Mu'tezilî bir grup olarak görülmesini mümkün kılar. Ayrıca

itirazlarını temellendirirken kullandıkları istidlâl bi'ş-şâhit ale'l-gâib yöntemi ve bu yöntemin hatalı kullanımları açısından Bâkıllânî'nin eleştirileri de bu yorumu destekler.

Bâkıllânî'deki söz konusu bu Berâhime imajının kaynaklarını ortaya çıkarmak, geçmişe yönelik kronolojik bir takibe ihtiyaç duyar. II/VIII. yüzyılın ilk yarısında rüya tabir eden, zâhit bir Hint grubu olarak gözüken Berâhime, Yahya el-Bermekî tarafından hazırlatılan ve III/IX. asır müelliflerinin Hint dünyasına dair temel kaynaklarından biri konumundaki rapora göre Hint kastının üst sıralarında değerli bir sınıf olarak öne çıkar. Bununla birlikte aynı çağdaki tarihçi Ya'kûbî'nin Hintlilerin tamamını Berâhime olarak görmesi, bu mevzuda İslâm dünyasında henüz açık bir resmin olmadığı şeklinde yorumlanabilir. Öte yandan mezkûr rapor, Tanrı'ya iman etmekle birlikte risâleti reddeden bir Hint grubuna da atıfta bulunur. III/IX. asrın ilk çeyreğiyle birlikte bu Hint grubunun Berâhime olduğuna ilişkin veriler bulmak mümkündür. Zeydî bir kelâmcıya ait *Kîtabü'r-redd ale'r-Ravâfız*, Saadia Gaon'un *Kitâbu'l-Emânât ve'l-i'tikâd*'ı, Ebû Îsâ el-Verrâk'ın *el-Garîbü'l-meşrikî*'si nübüvvet inkârcısı Berâhime resminin ilk kaynaklarıdır. Bununla birlikte ana akım İslâm düşüncesinin bu metinlerle ilişki kurup kurmadığı tartışmalıdır. Dolayısıyla peygamberlik aleyhindeki delilleri *Kitâbü'z-Zümürrüd*'ünde Berâhime'ye atfeden İbnü'r-Râvendî, söz konusu resmi İslâm dünyasında yaygınlaştıran asıl isim olmuştur. Nitekim IV/X. yüzyılın ilk çeyreğiyle birlikte risâleti reddeden Berâhime kimliği yerleşmiş görünmektedir.

Bununla birlikte bu yüzyılın ikinci çeyreğinde eser üreten Müslüman tarihçi ve coğrafyacıların metinlerinde ayrıntılı bir Hint dünyası tasviri bulunmaktadır. Berâhime'nin âlemin hudûsuna, hikmet sahibi bir Tanrı'ya, kökleri kendisine giden Berhemen'in ise Hz. Âdem olduğuna ilişkin mâlûmatı Mes'ûdî'nin *Mürûcu'z-zeheb*'inde bulmak mümkündür. Onlar hakkındaki daha detaylı bir gruplama, Makdisî'nin *el-Bed' ve't-târîh*'indedir. O, "hem Tanrı'ya hem öte dünyaya inanıp risâleti reddedenler", "Tanrı'ya ve risâlete iman edenler" ve "ne Tanrı'ya ne risâlete inanıp sevap ve azâbın tenasüh yoluyla gerçekleşeceğini kabul edenler" şeklinde üç sınıfa değinir. Bununla birlikte Berâhime'ye dair genel atıflar -Makdisî'de de görüleceği üzere- ilk kısma indirgenmiş görünür. Öte yandan hüsün-kubhun zâtî, teklifin yalnızca aklî olabileceğini kabul eden Berâhime tasavvuru da Bâkıllânî'nin muasırı Makdisî'de bulunmaktadır. Bu bilgilere dayanarak Bâkıllânî'deki Berâhime alımlamasının izini takip etmek imkân dâhilindedir. Buradaki tek istisna sadece Hz. İbrahim'in peygamberliğini kabul eden

Berâhime grubu hakkındaki bilginin kaynağıdır. Erken dönem dil metinlerinde "İbrahim" ismi incelenirken "büreyhim" ism-i tasğirinin çoğulu olarak "berâhime"nin verilmesi bu görüşün meydana çıkmasının sebebi olabilir. Ayrıca *Kîtabü'r-redd ale'r-Ravâfız'*da nübüvveti reddeden İbrahimiyye isimli bir fırkaya yapılan atfın da bir karışıklığa yol açması mümkündür. İslâm dünyasındaki Berâhime imajının Hint Brahmanlarıyla örtüşüp örtüşmediği, kelâmcıların gerçekten de Berâhime adlı bir grupla tartışıp tartışmadığı ikincil literatürdeki önemli sorunsallardan biridir. Bazı Hintli isimlerle yapılan tartışmalar ve Berâhime müntesibi insanlarla alakalı fıkhî muamelâtla ilgili görüşler, onların müslümanlarla muhatap olduğu yorumunu destekleyici niteliktedir. Bunlara dayanarak Berâhime'nin özünü "nübüvveti ret temasının" oluşturduğu, bu temaya bağlı olarak belli bir grubun ya da yazarın kendilerine farklı itirazlar atfetmek için işlevsel bulduğu esnek ama tutarlı bir "motif" olduğu söylenebilir.

Bâkıllânî'nin eserlerinde Berâhime'ye atfettiği itirazların önemli bir kısmının tarihsel izleğini sürmek mümkündür. Bu bağlamda peygamberlik ve akıl arasındaki ilişki bağlamında getirilen (13) "Akıl İnsanları Nübüvvetten Müstağni Kılar" (14) "Aklın Yasak Gördüğünü Nebînin Mubah Kılması, Hikmetle Çelişir" (15) "Aklın Kabih Gördüğü İbadetlerin Emredilmesi Hikmetle Çelişir" eleştirileri, risâletin hikmet sahibi Tanrı tasavvuruyla çeliştiğini imleyen (3) "Resulün Mürsel İleyh ile Aynı Cins Olması Hikmetle Çelişir" ve (4) "Ezelde Kâfir Olacağı Bilinen Kimselere Nebî Gönderilmesi Hikmetle Çelişir" itirazları ile mûcizenin aklî imkânı ve diğer hârikulâde hâdiselerle ilişkisi bağlamındaki (5) "Mûcize Aklen İmkânsızdır" ile (12) "Mûcize Sihir, Hîle, Tılsım vb. Olağanüstü Hâdiselerden Ayrıştırılamaz" tenkitlerini III/IX. asırdan itibaren farklı eserlerde görmek mümkündür. Bununla birlikte "Kadîm ile Hâdis Arasındaki İletişimin Sorunsallaştırılması" bağlamında dile getirilen (1) "Resul ile Mürsilin Farklı Cinsten Olması Mümkün Değildir" ve (2) "Nebînin Nebî Olduğunu Bilmesi Mümkün Değildir" itirazlarının nispeti ilk defa Bâkıllânî'de ortaya çıkmış gibidir. Tespit edilebildiği kadarıyla Bâkıllânî'den önce hiçbir müellif bu tenkitleri Berâhime'ye izâfe etmemiştir. Yukarıda zikredildiği üzere İslâm dünyasındaki "Berâhime motifi", Eş'arî kelâmcı için de kullanışlı görülmüş olabilir. Bu meyanda Bâkıllânî'nin söz konusu iki itirazı da literatüre katıp cevaplayarak nübüvvetin imkânına yönelik eleştiri yelpazesini bir bütünlüğe kavuşturmuştur. Öte yandan mûcizenin delâletiyle alakalı (6) "Mûcizenin Delâleti Aklîdir", (7) "Nübüvvet İddiasına Bitişik Olma Şartı, Mûcizenin Allah'ın Fiili

Olduğu Kabulüyle Çelişir", (8) "Haberin Doğruluğu İçin Mûcize Gerekmesi Butlâna Yol Açar", (9) "Resûlün Bildirdiği Her Bir Haber İçin Mûcize Gerekir", (10) "Mûcizenin Nübüvvete Delâleti, Kâfirin ya da Fâsığın Nübüvvet İddiasının Doğrulanmasını Gerektirir" ve (11) "Bir Peygamberde Birden Fazla Mûcizenin Ortaya Çıkması Mümkün Değildir" eleştirileri de Bâkıllânî'den önce incelenmemiştir. Ancak Bâkıllânî'nin çağdaşı Mu'tezile kelâmcısı Kâdî Abdülcebbâr, *el-Muğnî*'nin "en-Nübüvvât ve'l-Mu'cizât" başlıklı XV. cildinde *Hidâyetü'l-müsterşidîn*'e oldukça yakın bir şekilde bu tenkitleri ele alır. Bu olguyu açıklamak için iki seçenek zikredilebilir: iki kaynağın birbirine tesiri ya da iki metni de etkileyen ortak bir eserin varlığı. Mezkûr tenkitlerin *Hidâyetü'l-müsterşidîn*'de değerlendirildiği nübüvvet başlığın büyük bir kısmı Cübbâîlerin ve Berâhime'nin peygamberlik düşüncesinin bir eleştirisidir. Bâkıllânî'nin bu bölümü yazarken Cübbâîlerin fikirlerine yer veren eserlerden istifade etme olasılığı yüksektir. Bu açıdan *el-Muğnî*'nin de temel kaynağının Cübbâî kelâmcılar olduğu gözetildiğinde her iki yazarın da söz konusu itirazları ortak bir kaynaktan aldıkları çıkarımını yapmak mümkündür. Bâkıllânî'nin Kâdı'dan farkı, bu tenkitlere ayrıntılı bir şekilde karşılık vermesidir.

Bâkıllânî, hakîm bir Tanrı'ya, hüsün-kubhun zâtî olduğuna ve yalnızca aklî teklife inanan Berâhime'nin itirazlarını belirli bir bütünlük içinde ele almaz. Söz konusu eleştirilere karşılık verdiği metinlerde itirazlar ve cevaplar art arda sıralanır. Bu çalışma, nübüvvetin imkânına yönelik tenkitleri sistematik bir kurgu içinde değerlendirmeye tâbi tutmuştur. Buna göre Tanrı'nın insanlığa elçi göndermesinin imkânsız oluşunun ilk sebebi kadîm ile hâdis arasındaki ontolojik farklılıktır. Şâhit âlemde elçilik ancak iki eşit cins arasında gerçekleşmektedir. Dolayısıyla tarafların aynı ontolojik katmanda olmadığı bir iletişim mümkün değildir. Berâhime'nin bir hükmü şâhit âlemden gâibe taşırken kullandığı istidlâl bi'ş-şâhit ale'l-gâib yöntemi Bâkıllânî için de meşru bir metottur. Bununla birlikte bu yöntemin geçerliliği için şâhit ile gâib arasında birleştirici bir vasıf gerekir ki bunlar illette, şartta, delilde ve hakikatte birlik şeklinde ifade edilmiştir. Bâkıllânî, şâhit âlemden yola çıkarak haberleşmenin iki tarafının aynı cins olmasının "şart" oluşunu reddeder. Buna göre elçiliğin gerçekleşmesi için mutlak anlamda iki taraf olmalıdır. Tarafların cinslerindeki farklılık, risâletin ortaya çıkması noktasında aklî bir imkânsızlığa yol açmaz. Eş'arî kelâmcı, bu itiraza verdiği ilzâmî olan ikinci cevabında ise aynı eleştirinin aklî teklifi savunan Berâhime'ye de yöneltilebileceğini vurgulamıştır.

Nitekim akıl yoluyla Tanrı'nın insanlara emir ve nehiyde bulunduğu durumda şâhit âlemde emreden ile emredilen arasındaki cins birliği dikkate alınarak Tanrı'nın insanı mükellef kılmasının imkânsızlığından bahsedilebilir. Bu durumda Berâhime ya kendi pozisyonunu terk etmeli ya da itirazından vazgeçmelidir.

Kadîm ile hâdis arasındaki iletişimin imkânı kabul edilse bile elçi seçilen kimsenin elçiliğinden emin olma olanağı yoktur. Vahyin peygambere gelişindeki tüm yollar şüpheye açıktır. Nitekim bu yolların fâili Tanrı dışında birisi olabilir. Bâkıllânî, Berâhime'nin tenkidi mukabilinde nebînin nübüvvetini bilme imkânına ilişkin dört ihtimal sunmuştur. Bu bağlamda Allah'ın resûlünde kendi risâleti hakkında zorunlu bilgi yaratması, resulün muhatap olduğu kelâmullahtaki gaybî haberler, kendisine verilen hissî mûcizeler ve nefsî kelâmın hâdis kelâmdan farklı oluşu seçeneklerinin her biri; tek başına peygamberin peygamberliğini kesinlemesine yeterli kanıt oluşturur.

Tanrı'nın bir insanı elçisi kılabileceği, elçinin buna ilişkin bilgisinin güvenilirliği temin edilmiş olsa bile resûlün gönderildiği kimselerle aynı cins olması, sebepsiz olarak hemcinslerden birini diğerine üstün tutmaktır. Kayırmacılık ve zulüm olarak yorumlanabilecek bu fiili, hikmet sahibi bir Tanrı'ya izâfe etmenin imkânı yoktur. Bâkıllânî bu itiraza I) şâhit âlemde insanların da muamelede bulundukları kimselerin yakın ve uzaklığına göre birini diğerine üstün tuttuğunu ve bunun abes olarak yorumlanamayacağını, II) Berâhime'nin yaptığı şâhitten gâibe istidlâlin şart ortaklığı olmaması nedeniyle geçersiz olduğu III) hüsün-kubhun aklî olmaması sebebiyle aklın Allah'ın fiillerine zulüm ve adalet hükmü veremeyeceği IV) hemcinslerin kendi eylemleri neticesinde farklı "hak etme durumlarının" meydana gelebileceği V) peygamberliğin tüm insanlık için bir maslahat olduğu durumda elçi dışındaki insanlar için bir zulmün ortaya çıkmayacağı VI) vâkıada Tanrı'nın insanlara birini diğerinden üstün kılacak nimetler vermesinin de adalet ve hikmet ile bağdaşmayacağı üzerinden altı farklı cevap vermiştir. Bu cevapların bir kısmı ilzâmî olarak görülebilirse de Berâhime'nin itirazının gücünü oldukça zayıflattığı ifade edilebilir.

Nübüvvetin hikmet sıfatıyla çeliştiği diğer bir yön ise Tanrı'nın ezelde kâfir olacağını bildiği kimselere elçi göndererek onları mükellef kılmasıdır. Neticenin belli ve değişmeyecek olmasına rağmen bir fiil yapmak ise sefehtir. Bâkıllânî, bu itirazın teklifi kabul edip iman edecek kimselere nebî gönderilmesi durumuyla çelişmediğini ifade ederek eleştirinin kısmiliğine dikkat çekmiştir. Ayrıca aynı düşünme biçimiyle küfrü

ezelde malûm olanın yaratılması da hikmetsizlik olarak yorumlanmalıdır. Öte yandan aynı durumdaki kişiler için Berâhime'nin savunduğu aklî mükellefiyet de mâkul değildir.

Zikredilen tenkitlerin nübüvvetin cevâzı noktasındaki mahzurları göz ardı edilse dahi resulün muhataplarına Tanrı'nın elçisi olduğunu bildirebilecek herhangi bir vasıta yoktur. Bu bağlamda söz konusu temel vasıta kelâmcılar açısından mûcize olduğu için Berâhime mûcizeye yönelik çeşitli problemler ortaya atmıştır. Buna göre tabiattaki düzene aykırı olan hârikulâde olayların gerçekleşmesi aklen imkânsızdır. Bu olayların vukuû kabul edilse bile bir iddianın doğruluğuna delâleti açık değildir. Bu delâletin temellendirmesi pek çok sorunla malûldür. Bu sorunlar aşıldığında ise diğer olağanüstü hâdiselerden mûcizeyi ayrıştırmak mümkün değildir. Bu itirazları cevaplamak adına mûcizenin tanımını oldukça dakik bir şekilde tayin eden Bâkıllânî, doğadaki âdeti bozan bir olayın aklî imkânsızlığına dair hükmü reddeder. Delâlet noktasında ise peygamberlik iddiası sırasında Allah'ın elçisi elinde olağanüstü hâdiselerin yaratmasını, "Doğru söyledin. Seni elçim kıldım" anlamında sözlü bir tasdik olarak yorumlanması gerektiğini belirtmiştir. Eş'arî mütekellim, Berâhime'nin mûcizenin nübüvvetin sıdkına yönelik delâletine dair tâli itirazları da cevaplamıştır. Mûcizenin sihir vb. diğer hârikulâde olaylarla karışmasına dair tenkide verilen cevap, mûcizenin tanımında detaylıca üzerinde durduğu üzere peygamberlik iddiasını doğrulayacak olağanüstü hâdisenin insanın makduru olmasının imkânsızlığıdır. Bu olaylar insan kudretine konu olamayacağı için mûcize ile diğer hârikulâde hâdiselerin karıştırılması olanaksızdır. Öte yandan mûcizenin şartlarından biri, nübüvvet iddiasına bitişik olmasıdır. Sihir vb. hâdiseler bu iddiaya mukârin olmadığı sürece mûcize vasfını kazanamaz. Aynı durum velilerde ortaya çıkan kerâmetler için de geçerlidir. Öte yandan sihirbaz söz konusu iddiayla birlikte sihir yapmaya giriştiğinde ise ya sihir bilgisi kendisine unutturulur ya da sihirle amaçlanan olayı Allah Teâlâ yaratmaz. Sihrin gerçekleşmesi durumunda ise başka birçok sihirbaz benzer bir eylemi ya da daha niteliklisini yaparak söz konusu olayı olağanüstü olmaktan çıkarır. Bununla birlikte hissî mûcizenin delâletine ârız olan pek çok şüphe sebebiyle Bâkıllânî, Kur'ân-ı Kerim'in i'câzının nübüvveti ispat noktasında daha işlevsel olduğunu ifade etmiştir. Onun i'câzü'l-Kur'ân'la alakalı yazdığı hacimli eserleri de bunu teyit etmektedir.

Berâhime'nin son itiraz odağı akıl-vahiy ilişkisiyle alakalıdır. Hüsün-kubuh zâtî ve aklın iyi ve kötüyü bilmesi mümkünse nebînin getirdiği habere ihtiyaç duyulmaz.

Peygamber, akla aykırı bir şey bildirdiğinde ise bu bilgi kabul olunamaz. Bu takdirde nübüvvete gereksinim kalmamış olur. Öte yandan haberin ihtiva ettiği Allah'ın evi olduğu düşünülerek bir yapının etrafında dönülmesi, iki tepe arasında koşulması, günün büyük bir kısmında aç kalınması gibi ibâdetlerin hikmet sahibi bir yaratıcı tarafından emredilmesi mümkün değildir. İlk iddia bağlamında Bâkıllânî akla verilen çeşitli anlamları tartışarak nihayetinde "bazı zorunlu bilgiler" tarifini benimser. Bu zaruri bilgilere ise hüsün-kubuh dahil değildir. Dolayısıyla iyi ile kötünün bilgisi ancak sem' yoluyla ortaya çıkar, bir vahiy gelmeksizin neyin hasen neyin kabih, neyin yasak neyin serbest olduğu bilinemez. Bu bakımdan hüsün-kubuhu zâtî görüp aklın buna ulaşacağını söyleyen Berâhime'nin pozisyonu reddedilmiştir. Bu durumda ikinci iddia da geçersiz olur. Zira aklın hiçbir şekilde "haram ve mubah kılma" işlevi olmadığı için peygamberlerin haberiyle aklın bilgisinin çelişmesinden bahsetmek imkân dahilinde olmaz. Bununla birlikte peygamberle gelen bazı ibadet türlerini kabih olmakla niteleyen Berâhime'nin eleştirisi de aynı nedenle geçersizdir. Zira söz konusu mekânları ve fiillerin kendinde değeri yoktur. Çünkü değer, ancak vahiyle tayin edilebilir. Nihayetinde ise Bâkıllânî nebînin bildirdiklerinden peygamberliğe yönelik bir delil türetilebileceğini öne sürer. Buna göre tabiatta insan vücuduna uygun şeylerin belirlenmesi, neyin zehirli neyin faydalı olduğunun bilinmesi; akıl ve duyu yoluyla tespit edilemediği için bu bilgilere ancak vahiy yoluyla sahip olunabilir. İnsan hayatının idâmesi için vazgeçilmez olan yiyecek-içecek ve tıp ilmine ilişkin mâlûmatı nebî olmaksızın bilmek Berâhime'nin kabul etmeyeceği, hikmete aykırı sonuçlara yol açar. Halbuki Tanrı'nın bu bilgileri bir elçi göndererek insanlara bildirmesi hikmete uygun olandır. Bu nedenle peygamberlik, sadece ahlakî ve hukukî hükümlerin esası değil yenilebilir gıdaların ve hastalıkların şifa vesilesi ilaçların bilgisinin de asıl kaynağıdır.

Kelâm tarihinde nübüvvet konusunda en velûd müelliflerden birinin Bâkıllânî olduğunu söylemek mümkündür. Onun nübüvvetin imkânı, mûcizenin hakikati, Kur'ân'ın i'câzı, Eş'arî perspektiften Mu'tezile'nin peygamberlik anlayışına ilişkin aslah, lütuf ve vücûb bağlamındaki eleştiriler hakkındaki detaylı ve hacimli analizleri dikkat çekicidir. Bâkıllânî'nin nübüvvetin imkânına yönelik ele aldığı itirazlar ve cevaplarındaki bütüncüllük, sorunsallaştırdığı noktalar ve dikkat çektiği meseleler, bugünün kelâmcısı için ufuk açıcı izlekler sunabilir. Bununla birlikte kelâm tarihinde diğer fırkaların da kimlikleri ve kendilerine atfedilen görüşlerin tarihsel serencamının açık hale

getirilmesine yönelik yapılacak çalışmalar, kelâmî düşüncenin bağlamsallaştırılmasındaki idrakimizi derinleştirecektir. Ayrıca Bâkıllânî'nin i'câzü'l-Kur'ân'la alakalı eserleri hakkında yazılacak monografiler, nübüvveti temellendirme çabalarının bütününü ortaya koyması bakımından önemlidir.

KAYNAKLAR

Abrahamov, Binyamin. "The Barāhima's Enigma A Search for a New Solution". *Die Welt des Orients* 18 (1987), 72-91.

Ağarı, Murat. "Ya'kūbî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 43/287-288. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.

Ahmad, Sayyid Maqbul. "İbn Hurdâzbih". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 20/78-79. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.

Ali Erbaş. "İfrit". *DİA*. C. XXI. İstanbul: TDV, 2000.

Al-Muqammas, Dawud. *Twenty Chapters*. çev. Sarah Stroumsa. Provo, Utah: Brigham Young University, 2017.

Altaş, Eşref. "Fahreddin er-Râzî'nin Ahlâk Görüşü Bağlamında Dört Mesele: Hüsün-Kubuh, Ahlâkî Önermelerin Kaynağı ve Kesinliği, Amelî Felsefenin İlkeleri ve Ahlâkî Eylemlere Etkisi Bakımından İnsânî Nefsin Türleri". *İslam Düşüncesinde Ahlâkî Önermelerin Kaynağı*. ed. Eşref Altaş - Mervenur Yılmaz. 1-41. İstanbul: Nobel, 2016.

Ansari, Hassan - Thiele, Jan. "Discussing al-Bāqillānī's Theology in the Maghrib: 'Abd al-Jalīl b. Abī Bakr al-Dībājī al-Raba'ī's al-Tasdīd fī sharḥ al-Tamhīd". *Al-Qanṭara* 39 (19 Kasım 2018), 127.

Aruçi, Muhammed. "Ressî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 34/587-588. İstanbul: TDV Yayınları, 2007.

Avcı, Casim. "Mes'ûdî, Ali b. Hüseyin". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 29/353-355. Ankara: TDV Yayınları, 2004.

Aydın, Fuat. "Verrâk, Ebû Îsâ". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 43/59-60. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.

Ayğan, Fadıl. *Muhammed B. Câfer es-Sanhâcî'nin "Şerhu Akîdeti Ebî İshâk el-İsferâyînî" Adlı Eserine Göre Ebû İshâk el-İsferâyînî'nin Kelâmî Görüşleri*. Marmara Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2006.

Bağdâdî, Abdülkahir el-. *Usulü'd-din*. İstanbul: Dârülfünun İlâhiyat Fakültesi, 1928.

Bağdadi, Ebû Mansur Abdülkahir b Tahir b Muhammed Temimi Abdülkahir. *el-Fark beyne'l-fırak ve beyânü'l-fırkati'n-naciye minhum*. Kahire: Dârü't-Türas, ts.

Bâkıllânî, Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib b. Muhammed el-Basrî. *el-Beyân*. Beyrut: el-Mektebetü'ş-Şarkıyye, 1958.

Bâkıllânî, Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib b. Muhammed el-Basrî. *el-İnsâf*. Kahire: el-Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türâs, 1382.

Bâkıllânî, Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib b. Muhammed el-Basrî. *et-Takrib ve'l-irşâd es-sağîr*. 3 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1993.

Bâkıllânî, Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib b. Muhammed el-Basrî. *Hidâyetü'l-müsterşidîn*. 4 Cilt. Amman: Mektebetu Abkü'l-Misk, 2022.

Bâkıllânî, Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib b. Muhammed el-Basrî. *İ'câzü'l-Kur'ân*. Kahire: Dârü'l-Meârif, ts.

Bâkıllânî, Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib b. Muhammed el-Basrî. *Menâkıbü'l-eimmeti'l-erbaâ*. Beyrut: Dârü'l-Müntehabi'l-Arabi, 2002.

Bâkıllânî, Ebû Bekr Muhammed b. Tayyib b. Muhammed el-Basrî. *Temhîdü'l-evâil ve telhisü'd-delâil*. Beyrut: Müessesetü'l-Kütübi's-Sekafiyye, 1986.

Barlak, Muzaffer. *Kelâm'da Nübüvvet Tartışmaları: Bâkıllânî ve Kâdî Abdülcebbar Örneğinde Eş'ariyye-Mu'tezile Kritiği*. Ankara: Ankara Okulu, 2015.

Başaran, Yasin Ramazan. "Hârikulâde". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 12 Mart 2024. https://islamansiklopedisi.org.tr/harikulade#2-tabiat-kanunlari-ve-harikulade

Bedevî, Abdurrahman. *Min Târihi'l-İlhâd fi'l-İslâm*. Kahire : Sînâ li'n-Neşr, 1993.

Belhi, Ebü'l-Kâsım Abdullah b. Ahmed b. Mahmud el-. *Kitabü'l-makâlât ve meahu uyûnü'l-mesail ve'l-cevâbât*. İstanbul#Amman : İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi Kur'an Araştırmaları Merkezi (KURAMER) #Darü'l-Feth, 2018.

Bernand, Marie. "Le Kitāb Al-Radd ʿalā l-Bidaʿ D'abū Muṭīʿ Makḥūl Al-Nasafī." *Annales islamologiques* 16/1 (1980), 39-126.

Beydebâ. *Kelîle ve Dimne*. çev. İbnü'l-Mukaffa'. Kahire-Bulak: Matbaâtü'l-Emîriyye, 1936.

Beydebâ. *Kelîle ve Dimne*. çev. Ulvi Murat Kılavuz. İstanbul: İz Yayıncılık, 2003.

Bilgin, Orhan. "Gerdîzî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 14/29-30. İstanbul: TDV Yayınları, 1996.

Bulut, Erkan. "Mu'cizenin İmkân ve Delâleti: Bâkıllânî Örneği". *Harran Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 48 (2022), 35-57.

Bulut, Halil İbrahim. "Sihrin Hakikati ve Mûcizeden Farkı". *Marife: Bilimsel Birikim (Marife: Dini Araştırmalar Dergisi)* III/1 (2003), 59-70.

Burslan, Kıvameddin. "Ebu'l-Hasan el-Eş'arî'nin Bâbu'l-Ebvâb Ahâlisine Yazdığı Mektup". *Darülfünun İlahiyat Fakültesi Mecmuası* II/7 (1928), 154-176.

Calder, Norman. "Berahime: Literal Yapı ve Tarihsel Gerçeklik". çev. Süleyman Akkuş. *Marife: Bilimsel Birikim (Marife: Dini Araştırmalar Dergisi)* III/1 (2003), 181-194.

Calder, Norman. “The Barāhima: Literary Construct and Historical Reality”. *Bulletin of the School of Oriental and African Studies, University of London* 57/1 (1994), 40-51.

Cengiz, Yunus. “Kâdî Abdülcebbâr’da Ahlâkî Önermelerin Kaynağı”. *İslam Düşüncesinde Ahlâkî Önermelerin Kaynağı*. ed. Eşref Altaş - Mervenur Yılmaz. 1-41. İstanbul: Nobel, 2016.

Cevherî, Ebû Nasr İsmail b. Hammad. *es-Sıhâh*. Beyrut: Dârü’l-İlm li’l-Melayin, 1990.

Cürcani, Ebü’l-Hasen Alî b. Muhammed b. Alî Seyyid Şerîf Hanefî. *Şerhu’l-Mevâkıf*. 8 Cilt. Kum: İntişarat-ı Şerif er-Radî, 1991.

Cürcânî, Seyyid Şerif. *et-Ta’rifât*. Kahire: Dârü’l-Fazîle, ts.

Cürcânî, Seyyid Şerif. *Şerhu’l-Mevâkıf: Mevâkıf Şerhi (Metin-Çeviri)*. 3 Cilt. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2021.

Cüveynî. *el-İrşâd ila kavâtıı’l-edilleti fî usûli’l-i’tikad*. Kahire: Mektebetü’l-Hanci, 1950.

Cüveynî, İmâmü’l-Haremeyn Ebü’l-Meâlî Rüknüddîn Abdülmelik b. Abdullâh b. Yûsuf. *el-Burhân fî usûli’l-fıkh*. 2 Cilt. Devha [Doha] : Câmiatu Katar, 1978.

Çelebi, İlyas. “Sihir”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 37/170-172. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.

Çelebi, İlyas. “Tılsım”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 41/91-94. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.

Demir, Osman. “Tevlîd”. *DİA*. 41/38-39. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.

Dîbâcî, el-Kâdî Ebû’l-Kâsım Abdülcelîl b. Ebû Bekir el-Kayrevânî el-Mâlikî el-Eş’arî er-Rabaî ed-. *et-Tesdîd fi şerhi’t-Temhîd*. Amman: Dârü’l-Feth, 2022.

Durmuş, İsmail. “İbnü’l-Mukaffa‘”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 21/130-134. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.

Ebû Sa’de, Muhammed Hüseyin. *el-Menhecü’n-nakdî ’inde’l-Bâkıllânî*. Kahire: Dârü Ebû Hürriyye, 1991.

Ensârî, Ebu’l-Kasım Selman b. Nâsır b. İmran b. Muhammed Nîsâbûrî. *Şerhü’l-İrşâd*. 3 Cilt. Havallî: Darü’z-Ziya, 2022.

Erel, Sami Turan. *Kâdî Abdülcebbâr’da İdrak Teorisi*. İstanbul: İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi, Doktora Tezi, 2022.

Erzi, Mesut. *Kâdî Abdülcebbâr’da Akıl ve Dil*. İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2022.

Eş'ari, Ebü'l-Hasan İbn Ebû Bişr Ali b. İsmail b. İshak. *Usûlu Ehli's-Sünne ve'l-Cemâa = Risâle [ilâ] ehli's-segr = el-Has ale'l-bahs; Risaletu İstihsani'l-havz fi ilmi'l-kelam ve kelamuha.* Kahire: Mektebetü'l-Ezheriyye li't-Türas el-Cezire, 2013.

Eş'ari, Ebü'l-Hasen Alî b. İsmâîl b. Ebî Bişr İshâk b. Sâlim el-Basrî. *el-Lüma' fi'r-red ala ehli'z-zeyg ve'l-bida'*. Kahire: el-Hey'etü'l-Âmme li'ş-Şuûni'l-Metâbi' el-Emiriyye, 1975.

Eş'arî, Ebü'l-Hasen Alî b. İsmâîl b. Ebî Bişr İshâk b. Sâlim el-Basrî. *Makâlâtü'l-İslâmiyyin ve ihtilafü'l-musallin*. Wiesbaden: Franz Steiner Verlag, 1963. Makâlâtü'l-İslâmiyyin

Frank, Richard. "al-Ustâdh Abû Ishâk: An ʿAkîda Together With Selected Fragments". *MIDEO* 19 (1989), 129-202.

Frank, Richard M. "Bodies and Atoms: The Ash'arite Analysis". *Islamic Theology and Philosophy*. ed. Michael Marmura. 39-53. Albany, NY: tate University of New York Press, 1984.

Frank, Richard M. "IX: The Ash'arite Ontology. I: Primary Entities". *Arabic Sciences and Philosophy* 9/2 (1999), 163-231.

Gazzâlî. *el-İktisâd fi'l-i'tikâd*. Cidde: Dârü'l-Minhâc, 2012.

Gimaret, Daniel. *La doctrine d'al-Ash'ari*. Paris: Les Editions du Cerf, 1990.

Gimaret, Daniel. "Un Extrait De La 'Hidāya' D'abū Bakr Al-Bāqillānī: Le 'Kitāb at-Tawallud', Réfutation De La Thèse Mu'tazilite De La Génération Des Actes". *Bulletin d'études orientales* 58 (2008), 259-313.

Görgün, Hilal. "Kraus, Paul Eliezer". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 26/288-289. Ankara: TDV Yayınları, 2002.

Görgün, Tahsin. "Hüsün-Kubuh Meselesi: Kadı Abdülcebbar'ın Yaklaşım Şeklinin Tahlilî Bir Tasviri veya Toplumsal Varlığı Sürdürmenin Ma'kul Yolları Üzerine Bir Araştırma". *İslâm Araştırmaları Dergisi* 5 (2001), 59-108.

Güdekli, Hayreddin Nebi. *Kelâmın Tümel Bir Disiplin Olarak İnşası*. İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2015.

Halil İbrahim Bulut. "Mûcize". *DİA*. C. XXX. Ankara, 2020.

Halil İbrahim Bulut. *Nübüvvetin İspatında Mucize*. Ankara: Araştırma Yayınları, 2016.

Hâlîmî, Ebû Abdullah Hüseyn b. Hasen b. Muhammed b. Halîm Halîmî Cürcânî. *el-Minhâc fî şu'abi'l-îmân*. Beyrut: Dârü'l-Fikr, 1979.

Hârizmî, Ebû Abdullah el-Katib Muhammed b. Ahmed b. Yusuf. *Mefâtîhu'l-ulûm*. Beyrut: Dârü'l-Kitâbi'l-Arabi, 1989.

Harman, Vezir. “Resûl ve Nebi Kavramları Çerçevesinde Peygamberliğin Dindeki Yeri”. *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 18 (15 Aralık 2014), 45-78.

Hayrettin Nebi Güdekli. “Kelâmî Yöntem Teorisi (Gâibin Şâhide Kıyası)”. *İslam Düşüncesinde Teoriler I: Metafizik*. ed. Ömer Türker. I/269-289. İstanbul: Ketebe, 2021.

İbn Bezîze, Abdülaziz b. İbrahim b. Ahmed el-Kureşî et-Teymî. *el-İs’âd fi şerhi’l-İrşâd*. Kuveyt: Darü’z-Ziya, 2014.

İbn Fûrek, Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasen el-İsfahânî en-Nîsâbûrî. *el-Hudûd fî’l-usul*. Beyrut: Dârü’l-Garbi’l-İslâmî, 1999.

İbn Fûrek, Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasen el-İsfahânî en-Nîsâbûrî. *Mücerredü Makâlâti’ş-Şeyh Ebi’l-Hasan el-Eş’ari*. Beyrut: Dârü’l-Meşrik, 1987.

İbn Hurdazbih, Ebü’l-Kâsım Ubeydullah b. Abdullah. *Kitâbü’l-mesâlik ve’l-memâlik*. ed. M. J. de Goeje. Leiden: E.J. Brill, 1889.

İbn Sîrîn. *Müntehabü’l-kelâm fî tefsîri’l-ahlâm*. 2 Cilt. Matbaâtü Mustafa el-Halebî el-Bâbî ve Evlâduhû, 1940.

İpek, Mikail. *Mu’tezile’nin Nübüvvet Savunması*. DBY Yayınları, 2023.

Jalki, Dunkin. “Evolution of the Figure of the Brahmin in Early Muslim Writings”. *Oñati Socio-Legal Series* 13/1 (01 Şubat 2023), 29-57.

Kādî Abdülcebbâr. *el-Muğnî fî ebvâbi’t-tevḥîd ve’l-ʿadl, en-Nübüvvât ve’l-Mu’cizât*. XX Cilt. Kahire: ed-Dâru’l-Mısriyye li’t-Te’lif ve’t-Terceme, 1963.

Kâdî Abdülcebbar. *Şerhu’l-Usûli’l-hamse*. çev. İlyas Çelebi. 2 Cilt. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı Yayınları, 2013.

Kâdî Abdülcebbar. *Şerhü’l-Usuli’l-hamse*. Kahire: Mektebetu Vehbe, 1988.

Karaismailoğlu, Adnan. “Kelîle ve Dimne”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 25/210-212. Ankara: TDV Yayınları, 2002.

Koloğlu, Orhan Şener. *Cübbailer’in Kelam Sistemi*, 2017.

Koloğlu, Orhan Şener. “Kelâm ve Mezhepler Tarihi Literatüründe Berâhime”. *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* XIII/1 (2004), 159-194.

Kraus, Paul. “Beiträge Zur Islamischen Ketzergeschichte”. *Rivista Degli Studi Orientali* 14/2 (1933), 93-129.

Kraus, Paul. “Beiträge Zur Islamischen Ketzergeschichte”. *Rivista Degli Studi Orientali* 14/4 (1934), 335-379.

Kut, Günay. "Acâibü'l-Mahlûkāt". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 1/315-317. İstanbul: TDV Yayınları, 1988.

Kutluer, İlhan. *Akıl ve İtikad: Kelam-Felsefe İlişkileri Üzerine Araştırmalar*. İstanbul: İz Yayıncılık, 1996.

Kutluer, İlhan. "Hârizmî, Muhammed b. Ahmed". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 16/222-224. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.

Kutluer, İlhan. "İbnü'r-Râvendî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 21/179-184. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.

Lawrence, Bruce B. *Shahrastani on the Indian Religions*. Walter de Gruyter, 2012.

Makdisî, Muhahhar b. Tâhir. *el-Bed' ve't-tarih*. 6 Cilt. Bağdad: el-Mektebetü'l-Müsennâ, 1899.

Maqbul Ahmad. *Indo-Arab Relations*. New Delhi: Indian Council for Cultural Relations, 1969.

Mâtürîdî, Ebû Mansûr. *Kitâbü't-Tevhîd: Açıklamalı Tercüme*. Ankara: TDV İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2020.

Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd Mâtürîdî Semerkandî. *Kitabü't-Tevhid*. Beyrut/İstanbul: Dâru Sâdr/İslam Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2007.

Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd Semerkandî. *Te'vîlâtü'l-Kur'ân*. 18 Cilt. İstanbul: Mizan Yayınevi, 2008.

Mecdûb, Abdülaziz el-. *el-Kâdî Ebû Bekir el-Bâkıllânî ve ârâühü'l-kelâmiyye ve'l-felsefiyye*. Beyrut-Tunus: Dâru İbn Hazm - Daru Sahnûn, 2009.

Memiş, Murat. *Mu'tezili Bir Bakışla Bilgi Problemi*. Ankara Sarkaç Yayınları, 2011.

Mervezî, Şerefüzzaman Tâhir. *Ebvabu fi's-Sin ve'l-Türk ve'l-Hind = Sharaf al-Zaman Tahir Marvazi on China the Turks and India; Tabaiü'l-hayevan*. çev. Vladimir Federovich Minorsky. Frankfurt am Main: Institut für Geschichte der Arabisch-Islamischen Wissenschaften an der Johann Wolfgang Goethe-Universität, 1993.

Mes'udi, Ebü'l-Hasan Ali b Hüseyin b Ali. *et-Tenbih ve'l-işraf*. Kahire: Dârü's-Sâvî, 1938.

Mes'udi, Ebü'l-Hasen Ali b. Hüseyin b. Ali. *Mürûcü'z-zeheb ve me'âdinü'l-cevher*. 4 Cilt. Beyrut: el-Mektebetü'l-Asriyye, 1415.

Mes'ûdî, Ebü'l-Hasen Ali b. Hüseyin b. Ali. *Mürûcü'z-zeheb ve me'âdinü'l-cevher = Altın Çayırları ve Cevher Kaynakları.* Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2023.

Nedim, Ebü'l-Ferec Muhammed bin İshak en-. *Kitabü'l-Fihrist*. 2 Cilt. London: Müessesetü'l-Furkan li't-Türasi'l-İslâmî (al-Furqan Islamic Heritage Foundation), 2014.

Nesefî, Ebü'l-Muîn. *Tebsıratü'l-edille*. 2 Cilt. Dımaşk: Institut Français de Damas, 1990.

Nizami, Khaliq Ahmad. "Hindistan (Din)". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 18/85-92. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.

Öğe, Fatıma Akkaya. "Eş'arî Atomculuğunun Serüveni: Mütekaddim Dönem Eş'arî Kelâmında Cevher Anlayışı = The Development of Ash'arite Atomism: The Understanding of Substance in the Ash'arite Kalam of the Mutaqaddimin Period". *Hitit Üniversitesi (Gazi Üniversitesi) Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi* XXII/1 (2023), 267-302.

Özaydın, Abdülkerim. "el-Bed' ve't-Târîh". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 5/289-290. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.

Özdemir, İbrahim. "Eş'arîler'de Kelâmî Ta'lîl". *Uluslararası İmam Eş'arî ve Eş'arîlik Sempozyumu* I (2015), 265-304.

Özervarlı, M. Sait. "Hârikulâde". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 16/181-183. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.

Özturan, Mehmet. "Neyi, Nasıl Tartışabilirim? Îcî'de Tartışma Mantığı". *İslâm İlim ve Düşünce Geleneğinde Adudüddin el-Îcî*. ed. Eşref Altaş. 187-227. İstanbul: İSAM Yayınları, 2017.

Pines, Sholomo. "Shī'ite Terms and Conceptions in Judah Halevi's Kuzari". *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 2 (1980), 165-251.

Price, Elizabeth G. *The Barāhima's Dilemma: Ibn al-Rāwandī's Kitāb al-Zumurrud and the Epistemological Turn in the Debate on Prophecy*. De Gruyter, 2024.

Rahman, Yusuf. "Klasik Dönemdeki Kelâm Ekollerine Göre Mûcize Anlayışı". çev. Halil İbrahim Bulut. *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 4 (2001), 287-310.

Razi, Ebu Bekir er-. *Felsefe Risaleleri*. İstanbul: Türkiye Yazma Eserler Kurumu Başkanlığı, 2016.

Sayar, Süleyman. "Makdisî, Mutahhar b. Tâhir". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 27/432-434. Ankara: TDV Yayınları, 2003.

Schmidtke, Sabine. "Erken Dönem Eş'ari Kelamı: Ebu Bekr el-Bakillani (ö. 403/1013) ve Hidayetü'l-Müşterşidin'i". çev. Fatıma Akkaya Öğe. *Kelâm Araştırmaları Dergisi [Kader]* XX/1 (2022), 466-494.

Shihadeh, Ayman. "Kelâmda Ahlâkî Değer Teorileri: Yeni Bir Yaklaşım". çev. Salih Çift. *Başlangıçtan Günümüze İslâm Kelâmı*. 507-536, 2017.

Stroumsa, Sarah. *Freethinkers of Medieval Islam: Ibn al-Rawandi, Abu Bakr al-Razi, and Their Impact on Islamic Thought*. Leiden: E.J. Brill, 1999.

Stroumsa, Sarah. "The Barāhima in Early Kalam". *Jerusalem Studies in Arabic and Islam* 6 (1985), 229-241.

Şeyh Sadûk. *Kemâlü'd-dîn ve temâmü'n-niʿme*. Kum: Müessetü Neşri'l-İslâmî, 1405.

Takiyyüddin el-Mukterah, Ebü'l-İzz Tâceddîn el-Ezdî eş-Şâfiî, Muzaffer b. Abdullah el-Ensârî. *Şerhu'l-İrşâd fi usûli'l-itikâd*. Rabat, ts.

Taşkın, Bilal - Şavluk, Hikmet. "İslam Düşüncesinin Kurucu Disiplinleri Olarak Kelâm ve Fıkıh Usûlünde Aklın Sınırı: Cüveynî Üzerinden Bir İnceleme". *İslam ve Yorum III: Din, Bilim ve Medeniyet (Prof. Dr. Fuat Sezgin Anısına)* III (2019), 459-484.

Teftazânî. *Şerhu'l-Akâidi'n-Nesefiyye*. Mısır: thk. Taha Abdurraûf Sa'd, 1421.

Thiele, Jan. "Abū Bakr al-Bāqillānī". *Encyclopaedia of Medieval Philosophy*. ed. H. Lagerlund. 1-8. Dordrecht: Springer, 2019.

Thiele, Jan. "IV. Yüzyıl İslâm Kelâmında İrade Hürriyeti Anlayışları: Tarihî Bağlamında Bâkıllânî'nin İnsan Fiilleri Teorisi". çev. Zeynep Büşra Özdemir - Gülay Parlak Durmuş. *Kelâm Araştırmaları Dergisi [Kader]* XIX/1 (2021), 377-398.

Thiele, Jan. "Kurtuba ile Nîşâbur Arasında: Eş'arîliğin Zuhuru ve Yekpareleşmesi (IV.-V./X.-XI. Yüzyıllar)". çev. Ulvi Murat Kılavuz. *Başlangıçtan Günümüze İslâm Kelâmı*, 309-328.

Thomas, David. "al-Bāqillānī". *Christian Muslim Relations: A Bibliographical History, Volume II*. ed. David Thomas - Alexander Mallett. Leiden: Brill, 2010.

Tuncay Başoğlu. "Sebr ve Taksim". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. C. XXXVI. İstanbul: TDV Yayınları, 2009.

Tümer, Günay. "Brahmanizm". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 6/329-333. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.

Türker, Ömer. "Bir Tümdengelim Olarak Şâhitle Gâibe İstidlâl Yöntemi ve Cüveynî'nin Bu Yönteme Yönelttiği Eleştiriler". *İslâm Araştırmaları Dergisi* 18 (2007), 1-26.

Türker, Ömer. "İlâhî Fiillerin Nedenliliği Sorunu: Gazzâlî'nin Meseleye Yaklaşımı ve Katkısı". *İslâm Araştırmaları Dergisi* 17 (2007), 1-24.

Utku, Nihal Şahin. "Orta Çağ'da Hint Okyanusu'nda Doğu-Batı Etkileşiminde Müslüman Tüccarın Rolü". *Doğu-Batı Medeniyetlerinin İnşasında Tarih, Kültür, Sanat, Felsefe ve Din*, 308-327.

Uysal, Ekrem. "Bâkıllânî'nin Nübüvveti Ispat Noktasında Berâhime'nin Eleştirilerine Verdiği Cevaplar". *Anemon: Muş Alparslan Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*

IX (2021), 63-70.

Uysal, Ekrem. "Bâkıllânî'nin Nübüvveti İspat Noktasında Berâhime'nin Eleştirilerine Verdiği Cevaplar". *İslâm Düşüncesinde Eleştiri Kültürü ve Tahammül Ahlâkı- II*, 447-464.

Ünal, Zeynep Kaya. *Abbasî Dönemi'nde Bir Dünya Tarihi Anlatısı Kurmak Mes'ûdî ve Tarih Metodu*. İstanbul: Dergah Yayınları, 2024.

Woodhead, Christine. "Minorsky, Vladimir Fedorovich". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 30/116-117. İstanbul: TDV Yayınları, 2005.

Xiuyuan, Dong. "The Enigma of the Brahmins: On Sarah Stroumsa's Study of the Barāhima". Brill, 2023. https://doi.org/10.1163/9789004686946_029

Ya'kubî, İbn Vazıh Ahmed b. İshak b. Ca'fer. *Târihü'l-Ya'kûbî*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru Sadır, 1995.

Yavuz, Salih Sabri. *İslam Düşüncesinde Nübüvvet*. İstanbul: Okur Akademi, 2020.

Yavuz, Yusuf Şevki. "Akıl (Kelâm)". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 2/242-246. İstanbul: TDV Yayınları, 1989.

Yavuz, Yusuf Şevki. "A'lâmü'n-Nübüvve". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 2/337-338. İstanbul: TDV Yayınları, 1989.

Yavuz, Yusuf Şevki. "Havâtır". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 16/523-526. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.

Yavuz, Yusuf Şevki. "Kindî, Abdülmesîh b. İshak". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 26/38-39. Ankara: TDV Yayınları, 2002.

Yücel, Ahmet. "İbn Sîrîn". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 20/358-359. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.

Zeccâcî, Ebü'l-Kâsım Abdurrahman b İshak. *Ahbâru Ebî'l-Kâsım ez-Zeccaci.* Bağdad: Dârü'r-Reşid, 1980.

Zülfikar Tüccar. "Hutay'e". *DİA*. C. XVIII. İstanbul: TDV, 1998.

ÖZGEÇMİŞ

Adı, Soyadı	Furkan		Demir
Doğum Yeri ve Yılı			
Bildiği Yabancı Diller ve Düzeyi	Arapça (C1)		İngilizce (C1)
Eğitim Durumu	**Başlama - Bitirme Yılı**		**Kurum Adı**
Lise	2012	2016	Beyoğlu Anadolu İmam Hatip Lisesi
Lisans	2016	2020	İstanbul Şehir Üniversitesi (İslâmî İlimler Fakültesi)
Lisans	2020	2021	Marmara Üniversitesi (İlahiyat Fakültesi)
Yüksek Lisans	2021	2024	İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi (Temel İslâm Bilimleri/Kelam)
Çalıştığı Kurum	**Başlama - Ayrılma Yılı**		**Çalışılan Kurumun Adı**
İstanbul Medeniyet Üniversitesi	2022	-	İslâmi İlimler Fakültesi
Yayınlar:			
İletişim (e-posta):			
Tarih **İmza** **Adı Soyadı**			17/07/2024 Furkan DEMİR